سلسلة أعلام الفكر العالمي

برمنيدس

تأليف : ميشلين سوفاج

ترجمة : د. بشارة صارجي

المؤسسة العربية للدراسات والنشر
بناية برج الكارلتون - ساقية الجنزير - ت ٨٠٧٩٠٠/١
برقياً موكيالي - بيروت - ص.ب ٥٤٦٠ / ١١ بيروت

بـــرمنـــيدس

الطبعة الاولى
١٤٠١هـ = ١٩٨١م

ان برمنيذس هو اليوم نص- تسع عشرة مقطوعة من نشيد مبعثر، حوالى مائة وخمسين بيت شعر- في إطار، ولكنه يمكن أن يكون كلمة ايضاً.

النص يقرأ. الكلمة يصغى لها وتسمع. ويعيش المستمع في نظام الحضرة، فهنالك انسان حاضر يتكلم اليه ويستطيع بالمقابل أن يطرح عليه السؤال. وحتى لو حرّكت رغبة اتصال القارىء، فهو يعيش في نظام الغياب، لأن المكتوب المقطوع عن الكلمة يصير معاصراً لمن يقرأه فقط. فأفلاطون كان يرتعب من ذلك، وحذره من الكتابة يبدو في أيامنا كأنه تطلّع نبوي. ان النص هو المكتوب المأخوذ كما هو، في مادّية حياكته المبسوطة لناظر القارىء، بدون عودة الى الكاتب، وبدون وساطة القصد المعبّر الذي اعطاه النور.

نحن معاصري برمنيذس النص، ومهما بذلنا من جهد، لن نكون ابداً معاصري برمنيذس الحكيم- الشاعر. هذا النص، المبتور ولربما الفاسد، ليس حتى معاصراً لمكتوب مدوّن نحيطه بالريبة.

يقرأ النص في رموزه ويشرح، وهذا العمل المضني، وهو ذو وجهين، واحد من كتابة وآخر من قراءة، معبّرين بدقة ومتبادلين، يترك من يعنى به منفرداً في مسؤوليته. لا شك أن القارىء يسأل، ولكن المجيب الوحيد عن

الأسئلة المطروحة هو النص، وفي نهاية المطاف، هو القارىء نفسه. فليس القارىء في النهاية سوى قارىء نفسه، حسب تعبير لاقى نجاحاً: انها لحالة رهيبة.

هل من الممكن أن تسمع الكلمة عبر الكتابة، وبدقة اكثر عبر النص؟ ذاك امر مشكوك فيه: فكثيرون في أيامنا يميلون الى الاجابة بالنفي، أضف الى ذلك أنهم لا يعيرون هذا الأمر أي اهتمام، لأن تفسير النص يقوم بتحديد ما يعني، ولكن بالنسبة اليهم ان ما يعنيه ليس ما أراد قوله، فالمعنى والقول يقفان الواحد الى جانب الآخر. فالنص، المأخوذ بذاته وبشكل خاص، يعني ولا يقول.

في هذا المجال بالضبط يظهر مفهوم النص مغايراً لمجمل اختبارنا العادي كقرّاء. هنالك طريقتان للقراءة، تقسمان المكتوب ايضاً. هكذا، استطيع ان ابحث، في الرسالة التي بعث بها اليّ مراسلي، عمّا، في غفلة منه أو رغماً عنه، تكشفه عن مزاجه، وتربيته، وطبقته، وهلم جرّا، في مفرداتها، وبيانها، وبلاغتها، وكل ما نشاء، ولكني أستطيع أن أبحث ايضاً وفي آن واحد، عن محتوى المعنى الذي تنقله اليّ، «الرسالة»، كما يقال. فليس ذاك بالمكتوب ذاته في الحالين. في الأول، ان ارادتي للفهم مسؤولة عن معنى لا يستند الى أي مقصد تعبير اطلاقاً، في الثاني، ان ارادتي للفهم تلاقي ارادةـ قول، وهنا يسيطر على القراءة شعور بحضرة تمثل في الغياب، وبكلمة تسمع، كيفما كان، عبر ثنائي الكتابةـ القراءة، بالرغم من صعوبات المكتوب وعيوبه والحيرة الممكنة، عندما تكون كلمة غامضة، أو حتى، في اقصى الحالات، غير مفهومة بالنسبة اليّ.

ان ارادة القول تستدعيني، وبكل تأكيد، انا الذي أبتّ في الأمر، ولا

أملك اطلاقاً كلمات مكتوبة تقوم بهذه المهمة، لأن نعمة الحضور محجوبة عني، ولكني مع ذلك لا أقوم بقراري منفرداً، لأن شعوري بالاستدعاء لا يعود اليّ وحدي. استطيع ان أقرّر عدم الاجابة، أو عدم فهم ما يريدونه مني، ولكني مع ذلك لا اتجاهل انني مستدعى. ليست الأناجيل الكتاب ذاته ان كنّا نبحث فيها عن وثيقة او عن الانجيل، ولكن المكتوب ذاته هو الذي يحرّض القارىء على تجاوز النص نحو الاستماع، وأعني بالقارىء هنا حتى الذي يمتنع عن السماع ولا يأبه به أطلاقاً. ولا يحتاج الاستدعاء الى انتساب «الرسالة» الى نوع التبشير النبيل، فمن رسالة مراسلي الى كلمة الله، يكون الاستماع واحداً اذا اخذنا بعين الاعتبار موقف القارىء فقط.

هكذا هو الحال مع نشيد برمنيذس. يقرع فيه صوت هو صوت نبي واعظ. من الممكن الانحراف عنه، ولكن يستحيل الخطأ في تقديره، كما أن صعوبة النص الطارئة (وسنعود الى ذلك) لا تبدّل شيئاً في الأمر.

ولكن الاستدعاء، بكل تأكيد، لا يعتقنا من مسؤوليتنا، لأن القول يأتي الينا عبر معنى يفد الى النص بقراءتنا له. ينشأ تبادل بواسطته يبرز المعنى الذي نتقبله من المعنى الذي نعطيه، ويضفي بالتالي على عبور الكلمة في النص طابعاً اشكالياً دائماً.

وعلاوة على ذلك ان نعمة الحضور هي هنا محجوبة عنا مرتين. فمع كون رسالة مراسلي شيئاً مكتوباً، فهي ليست بالنسبة اليّ نصاً فحسب، بل هي بديل عن الكلمة الميتة، تقطن فيها نوعاً ما حضرة بالتفويض. وفهم رسالته هو عادة مشكلة تفقّه، لا مشكلة تفسير، لأن ادراك المعنى هو مباشر. فالتفسير لا يتدخّل هنا، عندما يتدخل، إلا على مستوى قصد ثانٍ وطوعي للقراءة يتجاوب مع معنى على مستوى ثان. ولكني لا أستطيع أن أقرأ نشيد

برمنيذس كما أقرأ الرسالة. فهذه القراءة هي حتماً تفسير يتوسط عمل شرح مرهقاً واعتباطياً دائماً. وعلى الأقل، ان مفهوم النص نقّانا من زعم الاتفاق المباشر بين الاذهان في الوسط اللطيف والمطمئن للفلسفة الخالدة والشاملة. بنوع أن فهم برمنيذس الحكيم- الشاعر، لا يقتضي رصانة وثقافة فلسفية فحسب، بل ايضاً وقبل كل شيء، الاستخدام التقني للمفاتيح التي تسمح بحل الغاز برمنيذس النص. فإن هذا النص هو المعطى الموضوعي الوحيد الذي هو في تصرفنا، الباقي هو بنيان وافتراض، يجب أن يسمح بهما ويصححهما النص ايضاً. في هذا الحال يفترض الفهم التفسير، ولا شيء يعفينا من هذا الوسيط، حتى ولو كان وحياً محسناً فإنه لن يعتقنا من هذا العمل، لأنه في أحسن الأحوال يقتضيه ليحررنا منه.

يفترض عمل كهذا أن المعنى يسكن في ارادة ـ القول، كما يفرض واجب الشرح، لإدراك المعنى، وطرح سؤال مسبق مجتهد، لأن التفسير هو هنا اللجوء إلى وساطة، على عاتق ومسؤولية المفسر، لإنتاج تفقّه محجوب مباشرة. ومهما كان الأمر صعباً، وفي نهاية المطاف غير قابل للاكتمال، فإن فك الرموز حتى في معالجة مكتوب «مرقّم»، لا يملّ يسعى الى لقاء معنى، حتى ولو كان سرياً، معنى يخضع، صدفة، لفك الالغاز، فوق اللجة التي أئتمنت على تلك الزجاجات المعدّة لأحد الاشخاص بدون أن تحمل عنوان احد. وتجتهد القراءة هنا بأن تكون المكان الألسني حيث يلاقي خطاب مفقود في شفافية وانسجام لغته. إن قراءة نشيد برمنيذس، بهذا المعنى، تقوم بالاجتهاد في الاستماع اليه، مع المحافظة على ما تنطوي عليه الكلمة من التباس محتّم.

وهذا يعني أننا نستطيع أن نفهم التفسير بشكل آخر. في الرسالة التي

يبعث بها مراسلي اليّ، اذا بحثت عما يكشف عنه مراسلي بغفلة منه أو بالرغم عنه، ابحث عن معنى آخر، مخالف لما يسلمه المكتوب في ارادته- للقول، ويفترض الشرح الذي اعنى به، اذ ذاك، ان المقصود، موضوع اهتمامي، لا يسكن في ارادة- القول تلك.

والحال، يمكن تفسير كل مكتوب على الطريقة الثانية، وبأولى حجة ما لا يوجد بالنسبة إلينا إلا كنص، لأن استثناءه من هذا السلوك لطبيعته وأصله المفترضين يصير مناقضة لمفهوم النص بالذات. استطيع ان اطلب من كل مكتوب ما لا يقصد قوله: ما يعبّر عنه بدون أن يريده، كما الجسم عن النفس، لكونه عنصراً من عناصر اخرى في نظام علامات. يعود الي الحق بأن أسأل كل مكتوب ما لا يريد قوله: ما يخفيه، دوافعه المخبأة، افتراضاته اللاواعية، الايديولوجية (بالمعنى الماركسي) الناتج عنها، تصوّفاته. يعود الحال الاول الى الشرح الذي عرّف عنه أوسوالد شبنغلر بلفظة «فيزيوغنومية» الاشكال الثقافية، ويعود الشرح الثاني الى «الظن» الذي يضعه بول ريكور في مؤلفه «في التفسير» مقابل السماع.

«فيزيوغنومية» أو «ظن»، يصير التفسير هنا لا «تعلّم من»، بل تعلم حول. وليست القراءة فيما بعد، الجهد في السماع، بل الجهد في الولوج، بحيلة أو عنوة، في محيط معني لا يعود الى المكتوب بل يرتدّ إليه المكتوب على غير علم منه، لأننا لا نسأله عما يقول، بل عما ينقله أو يفضحه. وتصير القراءة اذ ذاك المكان الألسني حيث يتحول الخطاب الى لغة ثانية وغير مقصودة، يقف فيها المعنى خارج القول والقول خارج المعنى. مكان متعدّد، في النهاية، اذ يوجد قراءات ممكنة، في آن واحد، متعدّدة تعدّد أنظمة الدلالة، و «الشبكات» المطبّقة. ان القراءة، من المستوى الثاني، تسلّم

مسبقاً بتعدّد القراءات . بالعكس، عندما تجيب على ارادة القول الواحدة، فإن القراءة الاولى لا تتصدّى مثالياً إلّا لقراءة وحيدة، وهي الصحيحة، فتدرك ارادة القول هذه، وتحاول كلٌ من التفسيرات أن تدحض الاخرى كمخطئة، مدّعية بأنها تقدم التعليل الافضل للمعطيات النصّية في مجموعها. ولنا أمثلة على ذلك الافتراضات المتباينة التي قدمها الشرح الكلاسيكي، من ارسطو الى ايامنا، لتفسير الجزء الثاني من نشيد برمنيدس، «طريق الرأي».

اية قراءة للنشيد يجب أن يهدف اليها كتاب عن برمنيدس وان يقترحها على قرّائه؟ كان بالإمكان لربما تفادي هذا السؤال لو استقل كل تفسير عن الآخر. ولكن ليس الحال كذلك. فليس كل نظام للدلالة مستقلاً عن النظم الأخرى، بل هو «منقطع» عنها: فرموز الاول هي دلالات الثاني (اذا استخدمنا المعجم الألسني) وبهذا الشكل يحق لنا بأن نقول أن المعنى المنكشف في التفسير الثاني يسيطر سرّياً على ارادة القول المدركة من جديد في التفسير الاول.

واذا كان الحال هكذا، فإن ارادة القول هذه لا تحمل في ذاتها بل خارجاً عنها مضمونها الحقيقي. يستطيع التفسير الثاني أن يدّعي باحتواء الاول. فلا يذهب الظن لينضم الى السماع أو يكلمه، بل ينبذه ويحلّ محلّه، فليس على القارىء أن يتعلم شيئاً من المكتوب، لأن ما يمكن أن يضمه المكتوب من حقيقة، يعرفه القارىء أحسن منه. ويترك هكذا طرح السؤال المكان لمحاكمة النص، في لغة ليست لغته، وطرح السؤال يصير طرحاً للسؤال عنه: فلا نسعى الى سماع كلمة بل الى انتزاع اعترافات. فقد بدأنا نألف هذا الارهاب التفسيري.

ولكن هذا النهج يلقى حدوده في ذاته، والاّ ينهدم ويفقد ما يسعى اليه. وبما أن دلالات النظام الثاني، الذي يعني به، هي رموز الأول، وجب عليه، لتجاوز النظام الاول أو لفضحه، أن يسمع الرموز، وهذا ما يعيده الى التفسير الاول. ان النظام الثاني يفترض بكل تأكيد، بسبب مقصده بالذات، ان كل لغة ليست ما تقوله، ولكن بالضبط، بما أنه من المفترض أن ما تقوله يعني ما هو، يتضح بأنه يجب قبل كل قراءة صحيحة لما يقوله، وهذه القراءة الاولى الصحيحة تضمن وحدها اختياراً، غير اعتباطي، لشبكة التفسير الثاني. والاّ اطلقنا اسم قراءة على استخدام تحليلات مسبقة الصنع، يتحول، بالنسبة اليها، النص الى حجّة.

وهنا يظهر اختلاف بين «الفيزيوغنومية»، و «الظن»، يقود لاتساع شقّته الى ازدواجية في الشرح على المستوى الثاني. ولا يملك هذان الوجهان للشرح، لتكوين لغة للغة، النهج ذاته ولا المسوّغ عينه. فالظن يخلع القناع، وشرحه عنيف. الفيزيوغنومية (يمكن في سبيل الاختصار الاحتفاظ بلفظة شبنغلر) تحوّل فقط المباشرة المعتّمة لذاتها في قول يجهل ما فيه يحصي «اللغة» التي يستخدمها. وهكذا فإن الخطاب البرمنيذي لا يعرف، وليس له أن يعرف، من ذاته سوى محتواه، ما يريد قوله انه يجهل ما لا يريد قوله، يجهل ذاته كشكل (بالمعنى الشبنغلري)، ويجهل ان هذه الاشكال، ومنها أحاديث المفكرين، المتماسكة فيما بينها كقسمات الوجه، هي التعبير عن ثقافة، أي أنها لغة من الدرجة الثانية. ويعود هذا الجهل للذات الى لاوعي بدائي بلا كذب ولا خديعة. وليس هو في النهاية خاصاً باللغة ولا بالثقافة، لأنه، بشكل عام، جهل عمل مضاد بغية الاستيلاء عليه بالتفكير، كما يقول هيغل، إذ لا حاجة، كي نهضم ما نأكله، الى معرفة آلية الهضم.

والحال، لسماع حديث برمنيذس، يجوز لربما عدم اللجوء الى الظن، ولكن بكال تأكيد يتعذر اهمال الفيزيوغنومية. واذا افترضنا أنه باستطاعة هذا الحديث ان يستعيد بالنسبة الينا بعض الحداثة (سنعود الى هذه النقطة حالاً)، فلا تستطيع هذه الحداثة أن تكون مباشرة، بل تمر عبر ترميم معنى يمرّ بدوره عبر اعادة فتح بلد روحي لمام ذهننا، بعد أن فقدنا ألفة السكنى فيه منذ أمد بعيد. ولن تحصل إعادة الفتح هذه إلاّ اذا تم التفسير من الألف الى الياء على مستوى الحديث ذاته، كما يريده تصور الفلسفة الخالدة. وتقتضي مسبقاً أن يدرك هذا الحديث بدوره في عملية دلالة، كشكل ثقافي مرتبط حتماً بأشكال أخرى، وذلك بواسطة ذكاء قادر على هذا التحليق.

اذا دعونا ايديولوجية المنحدر الداخلي للثقافة، فلا يمكن أن يعزل الحديث البرمنيذي عن الايديولوجية الاغريقية حيث كتب ودُوّن، ويجب الذهاب منها اليه، ولا منه اليها. ان قلب ايديولوجية ما ومفتاحها، هو إشكاليتها، أي، بشكل واسع، نظام الاسئلة التي تطرحها بالاضافة الى تلك التي لا تطرحها. ان هذه الأسئلة الاولية هي مأخوذة من نسيج المفاهيم المحدودة العدد- تصورات، حدس، صور- وهي ابتدائية، لأنها تعطي للايديولوجية قاعدة امكاناتها في التمثيل، وتسيطر على نموها كله. الاشكالية وجهازها التصوّري، المعبّر عنها في مواضيع كبيرة، يولي الايديولوجية والثقافة، وحدة عضوية بنوع ان المجابهات العقائدية بين المفكّرين، ونزاعات المدارس الاكثر عناداً تترك هؤلاء الاخصام دائماً اكثر تقارباً بعضهم الى بعض مما يمكن أن يكون عليه رجال ومفكرون من خارج الايديولوجية المعتبرة، وتقلص هذه الاختلافات، الواقعية والمستعصية

بالنسبة اليهم، الى لعب ، بالنسبة الينا، من نظير الى نظيره. هذا هو حال التضاد مثلاً بين الايلياتية والهيرقليطية. فإن المواضيع التي ينطلق منها نشيد برمنيذس ليتكوّن كحديث أصيل لا تخصه دون سواه. وبمقدار ما هي مكتوبة في ضواحيها، فهي تشكل اطار هذا النص.

يُستخلص تصميم المؤلّف الحاضر من الاعتبارات السابقة. وتتماسك اقسامه الثلاثة الى درجة ان ترتيب التوالي لا يفرض على القارىء. وبمقدوره اذا رأى فائدة اكبر او سهولة اكثر أن يبدأ بأي منها. ان هذا الشكل الدائري لا يمّر دون اعادات مقصودة لا بدّ أن تلقى تسامحاً من القارىء.

هنالك اكثر من واحد، بدون شك، سيختار الابتداء من القسم الثالث، معتبراً بدون حياء كاذب أن فائدة الحديث الفلسفي متضمّنة فيما يستطيع أن يقوله لنا، فإن الاحاديث الميتة- قصص بدون كلام- تهم الاخصائيين وحدهم والعلماء. هنا تقع مشكلة حداثة برمنيذس. هل ان هذه الحداثة ممكنة وكيف؟.

وخلافاً لزعم راسخ فينا منذ صفوف الدراسة، ليس باستطاعة الفلسفة الخالدة ان تقدم لنا حلاً لهذه المشكلة. فلا يوجد «مكان هندسي» للاحاديث الفلسفية يظهر شمولها وخلودها في خصائص الثقافة واعراضها. واذا تصرّفنا كما لو أننا لا نبعث الماضي، فإننا ندفنه: ولكثرة ما جهلت بعض الارادات الصالحة الائتلافية، أو أبادت، قدر المستطاع الاختلاف، وقعت في عملية تلحيم اطرف Taxidermiste. ان برمنيذس يحيّرنا، ويجب وعي مدى هذه الحيرة. أتراه فيلسوفاً هذا الشاعر الذي يتنبأ ويبشر بالكينونة في سداسيات شعرية، هي مقياس الملحمة؟ فإن الذين اطلقوا عليه هذا

الاسم، بمن فيهم نيتشه، كانوا يتصورون الفلسفة بشكل لا يمكن أن نأخذ به نحن. وفي المقارنة معه، يبدو افلاطون وأرسطو مجاورين لنا، بالرغم من المسافة الذهنية التي تفصلنا عنهما، وهي مسافة اكبر مما تبدو عليه اذا ما استشرنا اكثر تواريخ الفلسفة.

ولا علاقة لهذه الحيرة مع ما تتصف به الفكرة البرمنيذية من غرابة ـ وتتضاءل هذه الغرابة، كما سنرى، (في القسم الأول من النشيد على كل حال) اذا قارنّاها بالاساطير الفخمة حيث دراسة الكون الايونية تعلل كل الاشياء في رواية مرقّمة. كما لا علاقة للحيرة ايضاً مع القدم (هذه الغرابة الزمنية) بالنسبة الى سائحين في الماضي يحتاجون الى مرشدين وخرائط . «التسلق الى برمنيذس ليس عودة الى الوراء. التسلق الى برمنيذس هو، لانسان اليوم، تفقّه لزمانه الخاص». وكيف ذلك؟.

كان نيتشه يرى الاوروبيين، «أشباحاً هللينيين» وكان يضيف: «نصير اغريقيين اكثر يوماً بعد يوم، ويوماً من الايام، سنصير طبيعياً اغريقيين، وهذا ما نرجوه». نعترف ان هذه الاغريقية الحديثة لا تصدق بتاتاً، فالسذاجة الاولى، تلك التي كان يدعوها كيركغارد بعمق هيغيلي، خلواً من الذهن، لا يمكن وجودها من جديد، ويتفهم السائح كيف يحول الاشباح الهللينيين الى دمى.

كلا، لسنا بحاجة الى أن نصير اغريقيين لنلاقي برمنيذس ونتفقه هكذا زماننا الخاص. نحتاج الى قفزة نحو موضع آخر، لأننا بعد ان سكنا هذا البلد، تركناه، ولم نقم بهذه الخطوة لنتراجع. ولكن ألا يمرّ تفقه زماننا الخاص في سبل التباين المكتشف، والمعمق، والمألوف؟ ان الاحاطة بما يسّر لأفكارٍ ميتة ان تكون حيّة هي معرفة الآخر والذات معاً، لأن معرفة الآخر

في غيريته هي معرفة الذات، والاختلاف الذي نستخدمه بلباقة هو اكثر اخوة من كل الاجماعات الخداعة والهزيلة التي نحصل عليها بعد أن نغلق عيوننا على المغايرات. ان الحكمة «السَبينسيا» Sapientia، لفت أيضاً نيتشه الانتباه الى الاصل اللاتيني للحكمة- هي طريقة معرفة (سَبيري Sapere: تذوق) لأنها تذوق للاشياء، تقدير لها. لا يمكن أن نستعيد الحكمة والتذوق البرمنيذي، بل إن أدراكهما من جديد هو أن نرفع تذوقنا الخاص الى تذوق ذاته. وهذه مهمة واجبة علينا نحن الذين لا نستطيع أن نتسامح بالخلو من الذهن دون أن ننكر ذواتنا، لأن الذهن هو بالضبط ما تهتمّ به ثقافتنا اهتماماً مميّزاً.

من صميم حيرتنا نسمع برمنيذس يتكلم، في لغة ووحية يتسنّى لنا اعادة درسها. وتكمل هذه الكلمة المسموعة الحيرة، لأنها تولينا الشعور بتعديها لكل شبكاتنا التفسيرية، الضرورية، ومع ذلك المثيرة للسخرية، شبكاتنا التي تخضع النص لقراءتنا بينما هنا، نحن في النهاية، الموقوفون. اترى «اللغة» صعبة، والكلمة غامضة؟ كل ذلك وفقاً...

قد تكون صعوبة اللغة أقل مما هي عليه، بالنسبة الينا، عند المفكرين الآخرين السابقين لسقراط، هيرقليطس أو أمبيدوكليس مثلاً، وهنا على الأقل برمنيذس لا يحبط همتنا.

لأن الأسطورة، بما هي عليه من وظيفة في الفكر السابق لسقراط عامة، نسيج حي تتغذى منه الرموز وتغذيه. في المقابل، والأسطورة تحيّرنا. لقد اعطتنا الاثنولوجية (درس الاقوام) والفلسفة عنها بعض التفقه، بعد قرون من عدم الفهم، ولكن بشرط. ان المعاناة التفهمية التي نحيطها بها تقاس بزوالها، إنها معاناة مع الماضي لصيغة عريقة من الحديث، لا تهتم به

إلاّ اركيولوجية (علم آثار) المعرفة. وحيثما استمرت بعض آثار حداثة فاعلة للأسطورة، أقلقتنا وعملنا بحياء على الاطاحة بها. فالاشياء والأحداث فقدت التباسها بالنسبة الينا، تأرجحها بين عالمين، بنوع أنه، بعد أن سقط كل من الواقع الوصفي والمعنى الروحي الواحد الى جانب الآخر، تحوّل كل تمثيل الى اسطورة، الى وهم مضاد للحقيقة.

والحال، إن الفكر البرمنيذي يتأسس عمداً على الأسطورة، وبعض الرموز التي يستخدمها هي مجرّدة تقريباً، وهي، عندما تناهز التصوّر، مفاهيم- صور لا تنمو إلا بتنسيق روائي. نقول هذا لنطمئن. فإن نيتشه (الذي نعود اليه دائماً عندما نعني بالسابقين لسقراط، لوفرة ما اضفاه من نور على تجديد الاقتراب منهم) كان اقل توفيقاً مع برمنيذس واضح، ان الايلياتي يزعجه. ويشرح هو نفسه هذا الأمر عندما يكتب واصفاً فكره: «بدون عطر، بدون لون، وبدون نفس وبدون شكل، يمتاز بغياب كلي للدم، للدين، للوفاء الخلقي، ويميّزه القالب المجرّد- عند يوناني!» انه لخطأ مدهش عند هذا الرائي، ان لا يرى هنا ايضاً أخاً له، نبياً وواعظاً مثله، ولكنه خطأ دالّ. ليس نيتشه وحده الذي لم ير عند برمنيذس سوى تصورات وتعليلات. اما بخصوص شعره، فكان حكم القدماء قاسياً، نجده مختصراً في رأي بروكلوس، القائل بأنه لا يلجأ الى العناصر الشعرية (المجازات والصور) إلا تحت ضغط الايقاع، فحديثه ليس في النهاية سوى برهنة. واذا ما فهمنا جيداً هذا الاتهام بعدم الشاعرية في الشعر، نرى أنه يلوم تجريد المفكر اكثر من عدم حذاقة الشاعر (علماً بأن بلوتارك انتقد نظمه للشعر بشكل خاص): إننا نجد بنياناً فكرياً صرفاً حيث كنا ننتظر مهرجاناً للمخيلة. ولا يصح هذا إلاّ جزئياً، لأننا نلاقي عنده بعض الصور الجميلة جداً.

من تراه يقرضنا آذاناً اغريقية، لفترة إلقاء هذا النشيد فقط (أو أقلّه لما بقي منه) فتقرّر بالسماع ان كان فعلاً شعرياً أم لا، أو إن كان «الدوكسوغرافيون» اعتبروا عدم شاعرية عراءَ الفعل المتغطرس المعطى لعراء الكينونة المتغطرس (ومن يبرهن لنا بعد كل أن هؤلاء الباحثين المتأخرين لم يألفوا ذوق الاصطلاحات والاكاديمية، الفاسدة). في النهاية، بيت الشعر الاغريقي هو شأن علمي وصعب في تقنيته، كما يظهر جلياً انه في عصر برمنيذس كان باستطاعة حديث الحكمة استخدام النثر: يجب اذن الافتراض ان برمنيذس اختار عمداً الحديث الشعري بدون اي اضطرار اليه.

أما بشأن غموض الكلمة، فيصدف أن بعض الاحاديث، وبخاصة احاديث الفلاسفة، التي تكون بالنسبة الينا كثيفة اولاً، تظهر فيها بعد شفّافة كماء نقية، ولا نستوعب كيف أننا استطعنا عدم فهمها. ان بساطتها، لا صعوبتها، هي التي تحيّرنا، لأننا لا نوليها إلاّ أذناً مليئة بضجيجنا الخاص. فسماع برمنيذس يقتضي منا لربما أن ننسى قليلاً جامعاتنا العالمة، علم المحنطين، والمعلقين الذين يخنقون الصوت. لأنه ان لم يكن من خلود للأحاديث الفلسفية، فهناك مع ذلك فلسفة خالدة، أي اقتضاء ارساء في الجوهر، ويُقيم هذا الاقتضاء في كلمة برمنيذس بشكل ظاهر الى درجة أنه يصير من الممكن هنا، لا الحصول على المعرفة انطلاقاً من الاختلاف فحسب، بل رؤية حداثة امثولة لازمنية.

ان ما تتصف به البرمنيذية من جزم تجعل هذه الامثولة اكثر إلحاحاً واغراء. لقد فقدنا في زماننا حسن الجزم وتذوقه الى درجة اننا نشيع عنه صيتاً عاطلاً، فنخلطهُ مع عدم التسامح، نحن الذين ألفنا كلياً المبادلات

والتطبيقات، نحن الذين، لا نبتغي في اسمى اختلاجاتنا الروحية سوى السهولة، والأنسنة، وإنزال كل الاشياء الى حضيض الزمني واليومي. ان مسعى برمنيذس هو العكس.

ونضيف بعض الكلمات عن وضعه النموذجي وسط الفكر الاغريقي لأولئك القراء الذين لم تقنعهم بعد الاعتبارات السابقة ليندفعوا الى سماعه. واذ تنقلب هنا جدلياً العلاقة الايديولوجية، فإن تيارات «الدائماً، والبعد والقبل»، كما يقول شاعر آخر، ترتسم تبعاً لهذا الصخر. ان الفكر السابق لسقراط يمتد بعيداً الى ما بعد سقراط، ومركز الثقل لما هو غير سقراطي في الفكر الاغريقي هو تبشير برمنيذس الجازم.

عندما ظهر برمنيذس في النصف الثاني من القرن السادس قبل تاريخنا، كان الفكر الاغريقي لا يزال، تاريخياً، حديثاً جداً، (أقل من مئة سنة من العمر، حسب معطياتنا)، على الرغم من كونه قديماً جداً فعلياً (ولكن فعلياً، هو ليس اغريقيا)، قديماً قدم الانسان العاقل، بدون شك. يقبل فكر المفكرين عندما يبطل الرباط الرحمي مع الأشياء، ذاك الرباط الذي يحول دون اثارة أي سؤال. ان الفكر الاغريقي في حداثته كان فريسة الأسئلة التي ستتسلط عليه حتى النهاية. الى جانب ولعه بالواحد، لا يمل مع ذلك من الشعور برونق الكثرة الخارجية التي تجرّ بلا منازع النفس على طريق الكثرة الداخلية الخطر. ومع تحديقه بالواحد، يستكشف فيه برهبة فراغات، عندما يعتبر فراطة الكائنات التي يتوزع فيها. للفكر الاغريقي أيمان الحطاب في اللغة، ولا ينتابه أي شك باشتراكها الجوهري مع الكيان والواحد، وها هو يشمّ فيها رائحة التواطؤ مع عدم الكيان والكثرة. ونحن لا نستطيع أن نطرح هذه الأسئلة دون أن نضع ذواتنا، شئنا أم أبينا، تحت

رعاية برمنيذس، وهذا ما تظهره بخاصة الحوارات المفصلات في النتاج الافلاطوني: البرمنيذي والسفسطائي.

ان «قتل الاب» المقترف في الثاني يعني لربما ان السبيل البرمنيـذي نحو الحقيقة يقتضي ما لا يمكن تطبيقه حرفياً، ويجعل هكذا من الايلياتي نبيّ حكمة مستحيلة.

مستحيلة، ومع ذلك ضرورية. سنرى الصعوبات التي نلاقيها عندما نضطر الى حصر «التبعية الايلياتية» في مدرسة، كما يقول افلاطون، وكذلك الأمر، من افلاطون حتى ايامنا، لا يمكن فهم الاهتمام الاكثر صدقاً الذي اثاره برمنيذس في اطر مدرسته. فالتباعد شاسع بين الإرث والأمانة. الاول ينقل الحديث ، الثانية ترعى بحراستها الأليمة اهتماماً.

كلمة اخيرة في النهاية، لم نعتقد انه من واجبنا، في المؤلف الحاضر، اختصار ولا نسخ، من الوثائق المقدمة، المعلومات الضئيلة والاعتباطية عن حياة برمنيذس المقدمة من «الدوكسوغرافيين». تسلسل زمني غير أكيد (لا يتفقون كلهم مع ث. غومبرز في وضع أوج برمنيذس حوالى ٥٠٤ ـ ٥٠١)، نبوّة غامضة، مهنة مجهولة في مدينة ايلي، مع العلم أننا نستطيع التسليم بأنه كان من وجهائها، كل ذلك جعل أيّة محاولة تقسيم بين «الانسان» و «النتاج» امراً مضحكاً. يوجد فقط، في نهاية المجلد، اللوحة التاريخية المألوفة.

لم يكن في حوزتنا، حتى الأمس القريب، أية صورة، لا تمثالاً ولا أيقونة، لنضعها مقابل الوجه الحجري، الضامر والعصري بشكل لا يصدق، «لطاليس»، «أب الفلسفة»، في غاليري لوحات العائلة في متحف

نابولي. ومقابل نظرة هيرقليطس وقسماته المتشائمة ، ومقابل قناع زينون القدير، ذلك التلميذ الذي اخضع للبرهنات تعليم برمنيذس المتسامي واللامتهاوذ، كان بالإمكان اضفاء قيمة رمزية على هذا العوز التصويري. ولكن هذا الفراغ قد سدّ باكتشاف تمثال في منطقة سالين، شمالي ايلي القديمة، سنة ١٩٦٦. قد يكون لهذا الاكتشاف (والمستقبل سيقول ذلك) أهمية تاريخية. ولكن حلمنا لم يكن بحاجة اليه ليبدع، لاستعماله الخاص، القناع البرمنيذي. فنظرةُ المثبّت على الكينونة- الواحدة الخالدة واللامتبدّلة هو فارغ وكأنه كفيف، لأنه وفقاً لنفوس هذا العرق لا تعطي الحقيقة ذاتها إلا للنظر الخالي من النظر وكما يقول عندنا بللّياس، «نُخدع دائماً عندما لا نغمض عيوننا».

الاطـــار

١ـ طرق الحكمة الثلاثة

الحكمة هي فن العيش وفقاً لترتيب الاشياء، وهذا ما يضمن معاً استقامة الحياة وسعادتها. لذلك ان علم الاخلاق هو، اذا صدقنا تقليد الحكماء السبعة، اقدم طريق للحكمة الاغريقية. الحكماء السبعة هم نماذج ومرشدون، ولذلك هم غالباً مشترعون ورؤساء المدينة. العصر اللاحق، وهو عصر برمنيذس، يرى تطور طرق اخرى بدون ان يتلاشى بعد هذا الوجه الخلقي والسياسي. وينقل التقليد (قيمته التاريخية ليست هنا موضوع بحث) ان برمنيذس اعطى شرائع لايلي، بواسطتها حكمت المدينة بشكل حسن، حسب قول سترابون. وكانت تلك الشرائع ممتازة الى درجة انه كان يفرض على الحكام، حسب بلوتارك، بان يقسموا كل سنة بأن يلبثوا امناء لها.

للعيش وللحمل على العيش طبقاً لترتيب الاشياء، يجب معرفة هذا الترتيب. وبكل تأكيد، هذا الترتيب لا يطفر للناظرين، لأن ما ينبسط أمام النظر غير المثقف، هو بعثرة، تبدّل وعشوائية. حتى انتظام حركة الكواكب الجميل، الذي يأخذ قيمة الاعجوبة في الفكر القديم، لا ينبري لمن لا يعنى أولاً بتفحّص السماء. فلا بدّ من الدرس اذن لاكتشاف الترتيب، وينطلق هذا الدرس حتماً من معطى بلا ترتيب الى ترتيب غير معطى. وحصيلة هذا الدرس هو علم يمكن امتلاكه وتدريسه، وهو اسمى ما يمكن أن يكون

علم. اذن نقول بأن الحكمة هي علم لكونها فن العيش، اذ تجعل من الحكيم الانسان الذي يعلم. فالترتيب، عكس اللاترتيب، هو «الكوزموس»، وهذه لفظة لا يظهر معناها الاغريقي بوضوح اكثر مما هو عليه في المقطع السادس عشر الشهير لاناكسا غوراس: الفكر صنع «كوزموساً» من كل الاشياء. فاذا لم نأخذ بعين الاعتبار المعنى الخاص الذي اتخذته لفظة «كوزموس» في معجم مؤرخي العلم، لوجب أن يدعى الطريق الثاني الى الحكمة «كوزمولوجيا» علم العالم، فالكوزمولوجيا، هي هذا النظام بالذات الذي سيعرضه ايضاً لوكريس لمن اهدى اليه نشيده: «انه نظام يلج الى جوهر السماء والآلهة بالذات. . . اريد ان اكشف لك مبادىء الأشياء، ان اظهر لك من اين تستقي الطبيعة العناصر التي تخلق منها كل الاشياء، وتنميها وتغذّيها، والى اين تعود بها من جديد بعد الموت والانحلال» (من كتابه: في طبيعة الأشياء).

ولأن ابراز ترتيب كل الأشياء هو شرح طريقة انتاجها، وعكس الانتاج الصناعي في الفن أو التقنية، الذي يتعلق بالارادة الانسانية، فإن انتاج ما يتحرك تلقائياً، وينمو ويفسد، يولد ويهلك، هو «الفيسيس» أي الطبيعة. وكما سيفعله لوكريس أيضاً، ان الكوزمولوجيا السابقة لسقراط تعطي عنوان «في الطبيعة» لحديثها، لنشيدها أو لمقالها، وغالباً ما وصلت الينا شظاياها العريقة بهذه التسمية، وهذا هو أيضاً عنوان نشيد برمنيذس. وبهذا المعنى، يمكن الدلالة على كل هؤلاء الحكماء «كفيزيولوجيين»، بالرغم من التمييز الذي ادخله فيها بعد ارسطو.

تقدّم الطبيعة مشهد تبدل او تغيير بشكل لا ينقطع، تحصل في سياقه اشكال جديدة من اشكال سابقة، كالسنديانة من البلّوطة واللحم من

الغذاء، قبل أن تتلف بدورها وتعود بالاتلاف الى اشكال سابقة. ان شرح الطبيعة هو الحديث الذي يعلّل هذه التبديلات بتسميته السابق واللاحق. ويرجع الشرح التام اذن الى ما تصدر منه كل الاشكال ولا يصدر بدوره من أي شكل: المبدأ «الأرخي»، أو العنصر الستيخيون؟» المبدأ هو أصل وسبب، العنصر هو جوهر- أم، وهو اذن مبدأ أيضاً بمعنى ما، ان لم يكن كل مبدأ عنصراً.

تكتمل «الكوزمولوجيا» في «كوزموغونيا» ايضاً. كان هيزيود، المعلّم الأول، يتلو الصلاة التالية: «يا بنات جوبتر، علّمني أولاً من أين كل شيء ابتدأ». وقول من اين كل شيء ابتدأ يؤدي كما فعل علماء الطبيعة الايونيون، الى تسمية العنصر الاول (ماء، هواء، نار) الذي تصدر منه كل الاشياء بتغيير الشكل، وقول من اين كل شيء ابتدأ يؤدي الى تعليل تغيير الشكلِ ذاته بفعل مبدأ تعريف، وفصل وترتيب مثل «النوس»، عقل، اناكساغوراس، في المادة الاصلية اللامحددة، واللامحدودة واللامشكلة (أبيرون، الخواء، المزيج). ولا يغفل ذلك القسم الثاني من نشيد برمنيذس: في أصل كل الاشياء، يوجد عنصران، النار، أو العنصر الساخن، المضيء واللطيف، والعنصر البارد، المظلم والكثيف، الذي ساوته الدوكسوغرافيا بالارض. أما «التيوغونيا» «درس الألوهة»، فتتسمم في السمت الهيزيودي، الكوزموغونيا، وعلى الرغم من التشويهات، فقد حافظت المقاطع البرمنيذية على شيء من «التيوغونيا» البرمنيذية.

علماً بأن القسم الثاني من النشيد المذكور هو بسط للرأي، خلافاً لما يعالجه القسم الأول أي الحقيقة. ان اصالة الحديث البرمنيذي . عن الطبيعة تعود الى كونه مزدوجاً، ولا تحتل الكوزمولوجيا فيه الا نصفه.

تتوخّى الكوزمولوجيا أن تكون علم ترتيب كل الاشياء ، لفظة «تابانتا Ta Pante» الاغريقية هي لا محدّد بسيط في صيغة الجمع الحيادي . الاشياء كلها موجودة. ونعرف ذلك جيّداً الى درجة اننا نقول: في الفرنسية Les êtres الكائنات، ملبسين بغرابة صيغة المصدر ثوب الجمع، اليونانية تستخدم صيغة اسم الفاعل الذي يدل على الخضوع بصحة اكثر وبدقة اكثر معاً: ta onta «الكائنات». ولا تشك الكوزمولوجيا (وإلا لن تكون حكمة) بأنّ السؤال الفاصل بشأنها هو ذاك الذي سوف يصوغه ارسطو على الشكل التالي: «ti to on» «ما هو الكائن»؟ ان هذا السؤال الذي يطرح حول كينونة الكائنات هو حصراً انتولوجي. وكان الفيزيولوجيون الاكثر قدماً، مثل طاليس، أناكسيماندرس، أناكسيمان، قد حاولوا الاجابة عليه بتسميتهم العنصر الذي تصدر منه كل الاشياء، وكان همهم الاول ابراز وحدة الكينونة عبر تنوّع الكائنات.

ولكن لشرح الاشياء مقتضيات لا تستوفى بسهولة. في هذا المضمار، لا تتأخر الكوزمولوجيا عن اظهار نقص عللها امام وضوح الوقائع الصارخ، مذعنة هكذا للانزلاق الى علم وضعي. وهذا ما يكشف عنه بوضوح كلي نقد ارسطو: «مهما افترضنا، في الواقع، ان كل ولادة وكل انحلال يصدران عن مبدأ وحيد أو كثرة مبادىء، يبقى سؤال ملح هو لماذا يحدث كل هذا وما هو سببه؟ ليس الجوهر بكل تأكيد الذي يفعل تغييراته الخاصة: هكذا لا الخشب ولا النحاس هما سبب تغييرهما، لأنه لا الخشب يصنع السرير ولا النحاس التمثال، بل هنالك شيء آخر هو سبب التغيير. والبحث عن هذا الشيء هو البحث عن المبدأ الآخر، ما يصدر عنه بدء الحركة، والحال، اولئك الذين في البدء انصرفوا الى البحث المذكور واثبتوا وحدة الجوهر لم

يعنّوا أنفسهم في سبيل البحث الآخر». (ميتنيزيق، A ٣، ٩٨٤، ١٨-٣٠).

هو ذا الكوزمولوجيا فريسة التشابك، تكثر المبادىء، يقع كل من الأصل والسبب الى جانب الآخر، وينقسم السبب بدوره، وبمقدار ما يتشعب جمع الكل، كل واحد من الأشياء المختلفة والمتغيرة يجاور الآخر. بنوع أنه يجب أن يطول الشرح بدون نهاية (نعرف بعض الشيء عن ذلك). الى درجة انه يصير ذاك الحديث المهذار الذي يثير بسمة هيرقليطس. ان التشابك الكوز مولوجي يدفع بمن يلتزم جانبه الى فقدان التطلع الى الوحيد الجوهزي، لكثرة ما يركض وراء الكائنات الكثيرة، ولكثرة ما يدخل في لعبة كل الاشياء اللامنتهية الى أن يضيع الامانة نحو سؤاله الأصلي.

ان مطلع المقطع VI من البرمنيذس، ينطوي اولاً على تذكير بهذه الأمانة: مطلوب قول وتفكير كائن الكينونة. يبسط القسم الأول من النشيد طريقاً ثالثاً للحكمة يناسب ان نسميه انتولوجيا «علم الكيان» في دلالته الخاصة. ان القصد البدئي في الكوزمولوجيا كان مراقبة الجوهري الوحيد، ولكن هذه الرعاية تفترض، كما يقول هيدغر، «اهمالاً مسبقاً للاهتمام بالعالم» و «امتناعاً عن أي فعل استخدام أو توسيل»، وكيف بها تؤمن ذلك وهي وثيقة الارتباط باهتمام الشرح وبالممارسة التقنية؟ ليست الانثولوجيا سوى طريق التعري الجازم الذي يرفض التخاذل الكوزمولوجي والتخلّي عن المحافظة على النظر مسّلطاً على الكينونة. ليس لها بالنسبة الى الأخرى أية اسبقية (مع هيزيود، المعلم الأول، نجد الحديث المسهب) بل لها أوليّة مطلقة: راعي الكيان، كما يقول هيدغر أيضاً، يسكن في الجانب الأقرب من «اوائل» المفكرين أنفسهم.

يبّين أرسطو بقوة هذا التباين. فعندما يعالج القسم الأول من النشيد، حديث الحقيقة، يمتنع عن تصنيف برمنيذس ومفكري مدرسة ايلي الآخرين بين الفيزيولوجيين، على الرغم من أنهم كلهم يتحدثون عن الطبيعة. ويقول: لا يمكن التسليم، بأن هؤلاء الاشخاص يتكلمون «كفيزياثيين»، لأنه لا يكفي وضع وحدة الكينونة كمادة الاشياء كلها للتكلم كفيزيائي، بل يجب أيضاً «التحّرك»، أي التزام طريق استنتاج الكائنات بينما الفلاسفة الايلياتيون لا يعتبرون الواحد كمبدأ ولا كسبب. ان من يضع، في الواقع، مسألة كينونة الكائنات في الفاظ مثل مبدأ وسبب يكون قد التزم الطريق الكوزمولوجي. ولكن حديث الحقيقة وحده يرفض هزالة البحث عن معرفة «كيف ابتداء كل شيء» .من هذا الضعف، الذي نعتبره قوة، خرج كل ما سيصير علم الغرب.

لا يوجد طريق رابع الى الحكمة: فالكينونة الواحدة، اللاّمولودة واللامتحركة التي يعلنها حديث الحقيقة لبرمنيذس لا تستدعي أي حرف تخصيص ، وبأولى حجة، أي فيض حلولي. ليس برمنيذس، وهو المتصوف، ذهناً دينياً، وهذا بدون شك ما جرّ نيتشه الى الانخداع (مرة واحدة ليست عادة) الى درجة تحويل هذا الرائي الى «منطقي » مجلّد. ولكن الطريق الانثولوجي يبقى، في اعتقادنا، هو ذاته وواحداً في تفسير لاهوتي، كتفسير كسينوفان (الذي ينتمي الى مدرسة ايلي حسب بعض المؤرخين). فالكينونة الواحدة، اللامولودة واللامتحرّكة، تأخذ حرف تخصيص عند كسينوفان، الذي يدعوها إلهاً كبيراً فوق كل الآلهة، ويسعى الى تسديد نظر برمنيذس نفسه نحوها. وقد يكون برمنيذس احد تلامذته، ولكن هذا موضوع آخر.

٢ـ ايلـــي

هل صحيح ان كسينوفان، البالغ من العمر اثنتين وتسعين سنة، قد أغمض عينيه المتعبتين في أيلي، منهياً في وطن برمنيذس مهنته كمنشد شعر جوّال، كما يكتبه شعرياً تيودور غومبرز في كتابه «مفكّرو الاغريق»؟ هذا ممكن، ولكن الدوكسوغرافيا لا تثبت ذلك البتة. بالعكس، من المؤكد أنه كان قد غادر مسقط رأسه كولوفون بعد أن انتقلت الى حكم «قاد»، ووجد، مثل كثيرين آخرين، ملجأ في اليونان الكبرى، على ذاك الشاطىء الايطالي الذي يبعد جغرافياً عن شاطىء ايونيا حوالى الالف كيلومتر بينما لا يبعد عنه اية مسافة ثقافية.

يقال بسهولة: اليونان الخاصة، للدلالة على القطاع الصغير لأصل حضارة معدّة، بسبب نقص الاراضي ونكبات التاريخ، لخوض المغامرة الاستعمارية. ان التعبير لا يظهر لربما مقداراً كافياً حول اصالة هذا الاستعمار الذي سينتزع معه الوطن الام. ان مشكلة الاستمرار في اليونانية لا تنطرح على المدن المنتشرة على كل البحر المتوسط، الحرة من الحنين كما هي بريئة من عدم الامانة: انها اليونان. ان تجزئة العالم اليوناني السياسية، حيث كل دولة لا تملك سوى حجم مدينة، وارتباطه بالدعوة البحرية، أتاح انشاء تلك الجماعة الروحية، حيث المبادلات، والتأثيرات والمناقشات الفكرية تسافر من طرف البحر المتوسط الى الطرف الآخر بسهولة مدهشة، بدون أن

تقاسي من ضنى النزاعات السياسية. فاذا ما جاء برمنيذس وزينون الى اثينا، فهما «غريبا ايلي» واذا ما ثبت فيها اناكساغوراس قدميه، فهو «غريب كلازومين»، ولكنهم كلهم غرباء مثل مواطني مدينة مجاورة لليونان الخاصة، ثيبا مثلاً. عندما يكون الغريب من يسكن خارج مقاطعة متناهية في الصغر، فلا يوجد غرباء حسب مفهومنا، بل يوجد فقط، خارج الفضاء الهلليني باجمعه، برابرة بالمفهوم الاغريقي.

نلجأ الى استخدام تصنيفهم بالذات عندما لا نعرف إلا بشكل مبهم الدلالة الجغرافية على اوطان ترتبط اسماؤها مع اسماء مفكرين سابقين لسقراط: طاليس في ميلي، هيراقليطس في أفسس، اناكساغوراس في كلازومين، وكل هذا يدلّ على يونانيين من اناتوليا، ، اما برمنيذس وزينون في ايلي، وامبدوكليس في اغريجانت، فهؤلاء هم يونانيون من ايطاليا. ان توزيع هؤلاء المفكرين اللاحق الى مدرستين، مدرسة آسيا ومدرسة ايطاليا، هو ذو مضمون فلسفي ولا سياسي: ان اختلافهم يعود، بشكل عام عند بروكلوس، الى اختلاف الكوزمولوجيا والانثولوجيا. ويصدف ان تحجب البنوة الفلسفية الاصل السياسي: ان لم تقرّر الدوكسوغرافيا ان كان لوكيبوس من ايلي اومن ميلي(يتبنون الرأيين كليهما حسب قول سمبليسيوس) فمردّ ذلك لكونه في البدء تابعاً لبرمنيذس.

في القرن الخامس، بعد انتصار الفرس، ستجلب هيمنة اثينا الفكر الهلليني الى اليونان الخاصة، وبشكل اكثر دقة الى الأتيك. فقبل سقراط ازدهر الفكر الهلليني على شاطىء آسيا الصغرى، اضافة الى السيكلادس والسبورادس، ثم على ساحل ايطاليا الجنوبية.

ان إقامة المدن اليونانية في ايطاليا الجنوبية، هي نوعاً ما الجزر، من

الشرق الى الغرب، من «الهجرة الايونية» التي حدثت بين القرن الثالث عشر والقرن العاشر، من الغرب الى الشرق، من اليونان الخاصة الى آسيا الصغرى، بدفعات مختلفة، ومنها الاجتياحات «الدورية».

اعطت الهجرة الايونية النور في آسيا للفكر الاوروبي، من لقاء اكبر تساؤل عن الأشياء مع اكثر تقنيات الكتابة عقلنة، الابجدية، التي اقترضها اليونانيون من الفينيقيين بين القرنين التاسع والثامن، واكملوها باضافة علامات الى الكائنات. وارتبطت الاسماء الاوائل التي تعني بالنسبة الينا اليونان قبل العهد الكلاسيكي مع المدن المنشأة آنذاك (ابرزها كانت تتكلم اللهجة الايونية، من هنا التسمية المعطاة لهذا الانتقال الكبير للناس).. هنالك ألفت الاناشيد الهوميرية، وهنالك انفتحت طرق الحكمة: طاليس، أناكسيماندر واناكسيمان هم من ميلي، بيتاغورس هو من ساموس، هيرقليطس من أفسس، ومن ميلي ايضاً هيكاتي، هذا السلف في التاريخ- ميلي، الاكثر شهرة والاكثر قدماً، يعود تأسيسها الى القرن الرابع عشر.

عاشت مدن الشاطىء الآسيوي السريعة الازدهار بمجملها في تفهّم جيد واقامت علاقات مثمرة مع جيرانها الاصليين في الداخل، الليديين، تحت غطاء وصاية لينة ومقبولة برضى. ولكن منذ منتصف القرن السادس، جاء يبدل وجودهم صعود سيطرة فارس المدعومة بمملكة ميدي المقهورة: وبعد مصرع كريزوس الليدي في ٥٤٧- ٥٤٦ ، مدّت فارس سيادتها على مدن الساحل اليونانية وعلى كثير من جزر ايجي. فقضي على الحرية. في بدء القرن الخامس انطلقت ثورة من ايونيا وامتدت فيها بعد الى كل يونان آسيا، ولكن داريوس الاول قمعها، واستولى على ميلي ونفى الذين لم يلاقوا حتفهم من سكانها في ٤٩٤. كان ذلك عشية الحروب المادية: اثينا وحلفاؤ ها سوف

يحبطون نزعات الامبريالية الفارسية على يونان اوروبا، ولكن زمان الأبهة والاستقلال اليونانيين كان قد ولّى بالنسبة الى يونان آسيا. فخلال هاتين الحربين، قدموا لداريوس ولابنه كسيرسيس التقنيين والمراكب، وفي يوم سلامين الشهير، سوف يحارب الايونيون في فريق الملك الكبير ضد اثينا والبلوبونيين.

كثيرون هم الذين لم ينتظروا للابحار. ان الاسكان اليوناني في ايطاليا الجنوبية وصقلية، كان قد ابتدأ منذ أواسط القرن الثامن. في القرن السادس، بعد سقوط «فوسي» في ٥٤٥، ذهب مهاجرون فوسيون وأقاموا على الشاطىء الشرقي من كورسيكا (بينما آخرون تابعوا المسيرة حتى مرسيليا) في «الاليا»، حيث كانوا قد أسسوا مستعمرة، حسب شهادة هيرودوت، قبل حوالى عشرين سنة. كان الاستعمار اليوناني يتم غالباً بدون عنف ولا اصطدام، ولا يلاقي الا معارضة ضئيلة من السكان. ولكن الأمر لم يكن كذلك في «الاليا»؟ واضطر الفوسيون في النهاية الى مغادرة المكان بعد ان احرزوا، في ٥٤٠، انتصاراً متأرجحاً على الأساطيل القرطاجية والاتروسكية المتحالفة، خرج منه المنتصرون في حالة من التعاسة تضاهي تعاسة المنكسرين، بعد أن تعطّل القسم الاكبر من المراكب. وتراجعوا الى اقرب مكان، على الشاطىء الغربي من ايطاليا الجنوبية حيث كان قد حصل سابقاً استيطان.

في جنوبي «بيستوم» (حيث اقدم معبد يعود الى هذا التاريخ) على موقع غير بعيد عن المركز البحري العصري «إسكيا»، أسسوا مدينة جديدة يصفها سترابون في مطلع الكتاب السادس من «جغرافيات» هكذا، «بعد تجاوز الرأس، ينبسط حالاً خليج آخر ترتفع عليه مدينة، سمّاها الفوسيون

الذين اسسوها «هيلي» و آخرون «أيلي» باسم ينبوع يدعى حالياً «أيلي»، وهي وطن البيتاغوريين برمنيذس وزينون».

مع الزمن ازالت الردميات الخليج تقريباً، واليوم، من يتطلع صوب البحر، يرى في مقدّمه بقايا المدينة الدنيا والمرفأ الهلليني، كيف تعطّل الموقع بطريق السكة الحديدية وبنايات مارينا دي فيليا المقرفة. ولكن الداخل، بقي على ما كان عليه في أيام برمنيذس وزينون، وهو ذو سحر أخّاذ. فمن التلال، وهي مرتفعات لطيفة من قمم السيلنتو المتوحشة، ينحدر وادٍ مزروع بالبساتين حتى السهل الساحلي الضيّق. كانت المدينة القديمة ترتفع تدريجياً على سفحه، وتنتهي الى مقبرة يمتد الى بستان زيتون. ويرتفع فوق كل ذلك في ايامنا برج قصر يعود الى القرون الوسطى وتضيع دهاليزه في الحجارة اليونانية التي تكاد تنسجم مع ما تعاقب عليها من بنيان منتظم عبر الحضارات المتلاحقة. وتقودنا الى القمة في ايامنا طريق رومانية. بيد أن الحفريات التي ابرزتها تظهر شيئاً فشيئاً معالم الحياة اليومية في مدينة برمنيذس، من معابد، ومسرح، وبيوت، وأقنية مياه. كل ذلك يبقى، حالياً، في عزلته الحية، غير منفصل عن المنظر الحالي- لا شيء مشترك مع الآثار المسجونة، في بيستوم، كحيوانات غريبة في حديقة حيوانات اركيولوجية، داخل السياج وزراعات الأرضي شوكي.

ولد على ما يبدو برمنيذس في فترة تأسيسها، وهو ابن بيريس، من «عائلة نبيلة وثرية»، يضيف ديوجين لايرس. لربما كانت المدينة موجودة سابقاً، أما تأسيسها من قبل سكان «الاليا» فتمّ بتشييد معبد كرّس المدينة؟ هذا على الأقل يستخلص مما يرويه هيرودوت في كتابه «تاريخ سيروس».

كان يصادف آنذاك في ايطاليا مهاجرون من شتى نواحي يونان آسيا،

كما تشهد على ذلك هذه الأبيات لكسينوفان: «ما هو وطنك؟ ما هو عمرك، يا بني؟ وكم كان عمرك عندما وصل «الميدي»؟»كان هؤلاء يجلبون في متاعهم اللامادّي التنظير الايوني. هذا «الوسط الفقهي» يكفي لشرح التقارب العقلي بين برمنيذس واناكسيماندر؟ وشهادة الدوكسوغرافيا القائلة بأن الأول كان تلميذ الثاني لا تحتّم علينا عناء البحث عن وسيط لازالة الاختلاف الزمني، فنحن نعرف الوسيط ذاته، فوق ذلك: نعرف، في الواقع، ان بيتاغورس قد درّس جزئياً الفيزياء الايونية، وكانت فرقته مشعة في صقلية وجنوبي شبه الجزيرة، بعد أن كانت قبل مزدهرة في ساموس.

هل تتلمذ برمنيذس لكسينوفان الذي قدم الى البلد في ذلك العهد، بعد أن لاقت كولوفان المصير الذي لاقته فوسي، حسبما يثبت الدوكسوغرافيون أو غيرهم؟ سواء سلّمنا أم لم نسلّم بانتماء الكولوفي الى مدرسة ايلي، من المدهش أن لا يكون برمنيذس، ولو مرة، من المستمعين الى المنشد الجوال، الذي كان ينثر هنا وهنالك بغزارة كلمة توفر له سبيل العيش. وهكذا يتسنى لنا أن نجد لتلك الكلمة صدى في كلماته الخاصة. ولكن من الصعب حصر وجود كسينوفان في اطار تعليم مدرسة. فبشأن المدارس الفلسفية لم يكن ذلك القرن يعرف بعد، اضافة الى الفيزيولوجيين، سوى الجماعة البيتاغورية.

من المسلّم أن بيتاغورس قدم الى كروتون بين ٥٤٠ ـ ٥٣٠؟ ولكن استيطان فرقته قد يكون اقدم من ذلك، لأنه في تلك الأزمنة الصعبة كانوا قد جهّزوا في ساموس سبل التراجع. وتقدّم البيتاغورية للتلامذة برنامج حكمة رائع التكامل، كما ان قدرتها على الاغراء تعلّل تأثيرها الايديولوجي العجيب، الذي سوف يمتد طيلة القرون الى كل فكر تقريباً، حتى الى

المسيحية. وعلى الرغم من الصعوبة التي نجدها في تحديد مضمون البيتاغورية بدقة قبل فيلولاوس (الذى اتى بعد برمنيذس)، إلّا أن حصتها في فكر الايلياتي واضحة. وهذا ما يتوافق مع التقليد الدائم والقديم الذي يجعل من برمنيذس وزينون «تابعين لبيتاغورس»؟ ويثبت من جهة اخرى ديوجين لايرس بأن أحد البيتاغوريين واسمه امينياس قاد الأول الى الحكمة. وهنالك مؤلف معاصر، جان زفيروبولو، استطاع أن يؤكد بأن المدرسة الايلية ليست سوى فرع منشق عن مدرسة بيتاغورس.

حقيقة، أن تحليل هذا الاطار من زاوية العقائد مهدّد بالنقص ان شئنا أن نكون اكثر دقة في تحديد مضمونها الايديولوجي. في تلك الازمنة، حيث يسهل تُصدير الأناس والمنتوجات، لا تحتاج الأفكار، لتسافر وتكون «في الجو»، الى تجنيد فريق او فرد لنشرها تحت تسمية مراقبة.

وعلاوة على ذلك يجب الأخذ بعين الاعتبار ظاهرة ثقافية جديدة، نسبية اذ ذاك، وقوية الانتشار، وهي ظهور الكتاب. الكتابة اليونانية هي ازدواجية الكلمة المعلمة في المكتوب. والحال، ان كانت الكلمة لا تنفصل عن المحدث، فالمكتوب تحت اشكال النسخ، ينفصل عن الكاتب ليتجوّل وحده، ويزيف لربما، وحتى ليسرق (فإن موضوع النسخة المسروقة موجود بخاصة في حوار افلاطون البرمنيذي)، وفي كل الأحوال، ليقرأ على انفراد، ويمتلك كشيء مبهم؟ كان افلاطون يحيط الكتاب في حواره «الفيدر» بما نحيط به نحن، مع الحفظ، وسائل الاعلام من حيطة.

يصل المكتوب الى المدن التي لا تصلها الكلمة. وبدون شك، حتى ولو كلّف غالياً، لأنه سوف يكلف اكثر في القرن التالي، قرن الهيمنة

الأثينية؟ ولكن ذلك الأمر ليس عائقاً، لأن اتباع «الانتلجنسيا»، رجال الفكر، هم من الطبقة المالكة. هكذا هيرقليطس المنعزل، الذي لم يدفعه قدوم «الماديين والفرس» الى مغادرة أفسس، يستطيع ان ينضم الى اطار معاصره برمنيذس. فكتاب هيرقليطس (التقليد يذكر له كتاباً واحداً) وصل بدون شك الى ايلي (كما سيصل فيها بعد الى أثينا، حيث سيقرأه سقراط)، لأن المفسّرين يجمعون على الاعتراف بوجود تصميم مناقض للهيرقليطية عند برمنيذس: اللاحرَكية الايلياتية ضد حركية «الكل يجري»، و «لا يمكن السباحة مرّتين في النهر ذاته».

يجدر بنا هنا، على كل حال، ان نقترب اكثر، في تطلعنا، من المواضيع والاشكاليات المشتركة عند كل هؤلاء المفكرين، بدون تمييز في المدرسة. فالكرة البرمنيذية تشبه الدائرة الهيرقليطية بخصوص العودة الازلية، كما تتشابه قسمات الوجوه في العائلة ذاتها. انها الصنو الانتولوجي للدائرة الكوزمولوجية، والشكل الذي يجب أن يأخذه المغلق على نفسه امام الفكر الذي لا يسأل من اين ابتدأ كل شيء. فمن افسس الى ايلي، قد يكون الاختلاف فلسفياً أقل مما هو عليه سياحياً.

٣ـ مواضيع ومشاكل

A ـ الواحد والكثرة

ان السؤال الذي يجيب عليه اولاً الحديث عن الطبيعة هو ذلك المطروح حول علاقات الواحد والكثرة.

ان الفكر اليوناني، وبشكل اعم، الفكر الاندو- أوروبي، لا يسلمان بالكثرة كأمر بديهي، فكان لا بد من تربية طويلة ومضنية، للتسليم من قبل الفكر الاندو- أوروبي بالكثرة، وذلك في بعض المناطق دون سواها. ان يوجد كائنات، لا كائن واحد فقط، فهذا يثير مشكلة، لأن الكينونة واحدة: وقوة هذا الوضوح تحجب اذ ذاك عن الأبصار ما سوف يأتي من تحليل للواحد وللكينونة، ومن ضروب التفكير حول انواع تلك الأجناس وحول كثرة دلالات تلك الالفاظ. تنسب الدوكسوغرافيا بجلاء الى طاليس، اول الفيزيولوجيين، هذا الحدس للوحدة. وقويت سطوة هذا الوضوح الى درجة أن بروكلوس، مع ما اطلع عليه من تحليلات حول الموضوع، ذهب الى القول في شرحه «لبرمنيذس» افلاطون، بأنه في الزوجين (الكينونة والواحد)، يمتاز الواحد، لأن الله والواحد سيّان.

ومع ذلك فالكثرة هي واقع، ويمكن اختبارها. ويصير السؤال اذن: «كيف تأتي الكثرة من الواحد؟» سواء أتى الجواب جدلية على الطريقة الافلاطونية، أم تسلسلاً استنباطياً، أم تقدماً جدلياً على الطريقة الهيغلية،

تعلّم فكر الغرب التركيب او الائتلاف في الاجابة. في بساطته الصامدة، لم يحلم الفكر السابق لسقراط بهذا الأمر. فلقد اهتم فيزيولوجيو ايدنيا، الذين يأخذ عليهم ارسطو عدم «عنايتهم بهذه الصعوبة» بقول الواحد الذي تولد منه الكثرة اكثر من اهتمامهم بشرح هذه الولادة وسببها. فيؤكد طاليس في آن واحد أن العالم واحد وان الاشياء كلها تحصل من الماء، فتسمية العنصر الذي تخرج منه كل الاشياء وتنسج هي طريقة، مرموقة، لشرح علاقة الكائنات بالكينونة: انها قديرة صوفيا، على الرغم من قناعتها الميتولوجية المفرطة. ولكنها مثار سخرية من الناحية الوضعية، ولذا يسمها ارسطو بالسذاجة. فهي تنحصر في اثبات ان كل الاشياء تحصل من الواحد، ويضيف بعض الفلاسفة، مثل اناكسيماندر وهيرقليطس، ان الاشياء تعود اليه دورياً.

فإن كـان الواحد الهيا، وولادة الكثرة ابتعاداً عنه، اعتبر هذا الابتعاد شراً، بل انه الشر. فمقطع اناكسيماندر (المعتبر تلميذاً وخليفة لطاليس) الذي كثر ترداده بعد أن بعثه نيتشه، حول ظلم الكثيرين، الذين يحطّمون الوحدة البدئية ويكفّرون عن ذلك بالهدم والموت، يكشف بشكل نموذجي واحداً من المحورين اللذين تدور حولها وتنمو اشكالية الواحد والكثرة: اي فضيحة الكثرة. وهي فضيحة لم تجهلها كلياً اية حكمة لاحقة، وهي لا تزال حتى ايامنا ايضاً هاجس فلسفة كالفلسفة الهيغلية (لنذكر تصوره للمأساوي القريب جداً من حدس اناكسيماندر).

مع ذلك - وهوذا المحور الثاني - فإن الكثرة هي أيضاً مع التمزيق والانفصال، الحدّ، ومع الحدّ الاحاطة والشكل، ومع الشكل الظهور والجمال.

وتفادياً لفخ التعريف، يسمّي اناكسمياندر الكيانـ الواحد «أبيرون» اللامحدد، وتجيب عناصر الميليزيين الآخرين، الماء والهواء، وهي أوجه تناسخ عنه، على التسمية ذاتها. «الابيرون» هو حرفياً الذي لا حد له، اذن اللامحدد، ولكون الكائنات كثيرة فهي تضع حدوداً لبعضها وبوضع حدود لذواتها تتحدد، اذ يبدأ الواحد حيث ينتهي الآخر. هذا اللامحدود هو مبدأ وعنصر الكائنات وهو نفسه لا مبدأ له، وإلا وجد حد له. لا شيء يستطيع أن يبرز زيادة عليه لينوّعه مضيفاً الى كينونته بعض الكيان الذي لا يخصه.

كيف تأتي الكثرة من الواحد اللامحدد؟ ان لفظة أبيرون a - peiron، المكونة من a السلبية، تستدعي سلبيتها ذاتها تأملاً حول الحدّ. هذا التأمل، أعفى الفيزيولوجيون ذواتهم منه، بينما ارسطو يمتدح بشأنه اناكساغوراس. ان «النوس nous» العقل الاناكساغوري هو المبدأ الآخر، ذاك الذي، بإدخاله الحدّ في المزيج البدئي (تناسخ جديد عن الأبيرون) حيث الاشياء كلها هي غير مميزّة وغير ظاهرة، يُبرز «كوزموساً» عالماً، عالم كائنات مجهّزة بشكل وباسم، قابلة للادراك بنظرة من الذكاء. ان الكثرة، لاشتراكها مع الشكل، تجابه هكذا شر التمزق والفصل مع صلاح الشكل العقلي، وبالعكس فاللامحدّد، الذي لم يتقبل بعد الحد، الرسم، النور، يصير في لاتجزئته، المظلمة، موضوع رعب مقدس. ان هذه الثنائية في القيمة الاساسية، عبّر عنها وحللها نيتشه بشكل عبقري، في كتابه «ولادة المأساة» بالمجابهة التي أقامها بين «الابوليني» و «الديوفيزي».

ثنائية في القيمة لا حلّ لها، قبل كل ثنائية في القيمة حقيقية. فبوضع حد «للأبيرون» حسب الامتداد، تستدعي الكثرة المنتجة للشكل «الأبيرون» الآخر حسب العدد، الذي يعيد بشكل ما الى الأول. انه لكثير

الدلالة كيف ان المدرسة البيتاغورية تساوي الأبيرون والثنائية. اذ لا حدود لتكاثر الكثيرين حيث لا يبقى الواحد وحيداً، اذ يحطّم الشكل بلا نهاية، لا محدّد الفضاء اللامشكل، ويقسّم انقطاع الكائنات اتصال الكينونة، ومن جهة اخرى ان الاشكال التي تتوالد باضافة اعداد متوالية انطلاقاً من الزوج هي اشكال غير كاملة، مربّعة، تعيد الشكل ضد الشكل. لا محدود مفترس، هذا هو جزاء الخطيئة الاناكسيماندرية، خطيئة فصل «اللامحدّد» الأم عن الآخر.

ان مشكلة الواحد والكثرة تصبح اذن عقلنة الكثرة. جعل الكثرة موضوع تفكير، بريئة من الظلم كما من اللاكينونة. ان الاعداد البيتاغورية، الشبيهة بقدرتها التكوّنية مع «النوس» العقل الاناكساغوري، لأنها مثله منتجة للشكل، المترجم مباشرة الى لغة هندسية، تعوّض بتوليدها المنتظم جيّداً عن التعدّد العشوائي، بفضل لعبة المساواة، التي يحكمها الواحد والمفرد، مع التباين الذي يحكمه المثنى والزوج. وهذا ما سوف يسمح للنظرية الافلاطونية في «الفيليب» بأن تميّز بين الكثرة المتحضّرة، الخاضعة لشرائع الانسجام التي يقدمها العقل للعقل، والكثرة الفوضوية الثائرة على العدد، حيث نلاقي من جديد «الأبيرون». بهذا الشكل اخذت الجدلية الافلاطونية عن علم الاعداد ما يصون حصّة الواحد في الكثرة، مبعدة التجربة الايلياتية. وسوف يتابع افلوطين هذا السياق. ان الكثرة المتدرجة هي شكل، انها سليمة، ويعتقدون أنهم بهذا القول يخلّصون حصة الواحد بينما يفتحون لربما في القلعة البرمنيذية ثغرة تؤدي الى انكسارها.

بتطبيق حدس الكرة الكونية (اسهام بيتاغوري آخر) على الكينونة، وجد برمنيذس وسيلة لمصالحة واحد الفيزيولوجيين العريق مع الشكل،

بدون أن يقوم بتنازلات للكثرة. لأن هذه الحكمة تحدس (وهذا هو جانبها الديونيزي) أنه لا يمكن اعطاء الكثرة حصتها الصحيحة، فمهما وهب لها في البدء، سوف تأخذ كل شيء، والراعي الذي التزم ولو قليلاً في طريق التسليمات لن يتأخر عن رؤية كيف انه ادخل الذئب الى الحظيرة. من جهة أخرى، لعشقها الرسم، والنور والعقلي، فانها تستنكر (هذا جانبها الابوليني) البحث عن الواحد من جانب الظلمة اللامحدودة، فتكل حراسته الى الفكر، الموضوع في مساواة مع الكينونة. ان اثبات كروية الكينونة في النشيد، يشبع الحاجة الى فصل الشكل والكثرة، ليستطيع الواحد، مع بقائه واحداً، ان يشع في نور العقل.

B ـ الكينونة والصيرورة

ان السؤال الثاني الذي يجيب عليه الحديث عن الطبيعة هو حول علاقات الكينونة والصيرورة. ان وضوح الكثرة مرتبط بوضوح التغيير، ولأن الانتولوجيا الايلياتية ترفض الاولى فهي ترفض ايضاً التغيير وبشكل جذري.

مع ذلك، ان اثبات وحدة الكينونة لا تجرّ حتماً الى لا حركتها. ان عناصر الفيزيولوجيين هي في حركة أبدية، انها متحركة وغير فاسدة معاً، لا متغيّرة ومع ذلك مولّدة كل تطوير. الايلياتيون وحدهم يثبون ان الكل هو لا متحرك. ان هذا الاثبات بالذات هو ما يحول، حسب ارسطو، دون أن يتكلم برمنيذس «كفيزيائي» عن الطبيعة، ويضعه على انفراد. وكان افلاطون قد شهد ايضاً على هذه العزلة: «لا شيء يكون دائماً، انه يصير دائماً». هو ذا نقطة الالتقاء التي يصل اليها كل الحكماء بالتتابع، ما عدا

برمنيذس، بحركة جماعية: بروتاغوراس، هيرقليطس وامبدوكليس، ومن الشعراء، قمم كلٍ من نوعي القصيدة، عن الهزلية ابيشارم، وعن المأساة «هوميروس».

كل الحكماء وبالتتابع... لنكن مع ذلك على حذر معتبرين ان ما يسمونه حركته، مضادة للاحركة الايلياتية، لا يمت بأية صلة الى ظواهرية الصيرورة الصرف، اقله عند من هم «فلاسفة». فصيرورة كل الاشياء (Panta) لا تملّ تستند على الكينونة كاستناد «الطّرة والنقشة». عند امبدوكليس ان نشيد الصيرورة:

«لا نهاية لهذا التغيير اللامنقطع،
فتارة تعاد كل الاشياء بصداقة الى الواحد،
وتارة يقسم التنافر بالحقد كل الأشياء ويجرّها».

يجد جواباً في هذه الأبيات الأخرى ذي اللون البرمنيذي::

مما لا يوجد اطلاقاً، مستحيل ان يحصل شيء،
وان يستطيع ما يكون ان يزول، هذا لم يحصل قط ولم يسمع ابداً...
ما قد يستطيع انماء الكل، أي شيء هو ومن اين يحصل؟.
وكيف يستطيع الكل أن يزول اذ لا تنقصه ابداً العناصر؟.
انها متساوية مع ذاتها، يعبر الواحد منها في الأخرى،
جريان يولد فيه المختلف ومع ذلك شبيه ابداً وبدون هدنة استراحة».

لا شك بان الاغريجانتي، وهو مفكر انتقائي، قد استقرض من

الايلياتية فكرة «الحديث المزدوج». ولكن هيرقليطس، الذي يعاصر برمنيذس ويخاصمه، لا يفكّر بطريقة اخرى. ان الاضداد المتجابهة، التي ينتج عن صراعها الانسجام، هي بالنسبة الى هيرقليطس اشكال للنار العقلية الوحيدة التي «لا تغيب ابداً»؟ وعودتها الازلية ليست اعادة سلسلة احداث بل هي حصة الذات في لعبة الذات والآخر.

ان يقين هؤلاء المفكرين بشأن مساواة كل الأشياء العميقة عبر الظهور- الغروب يتضاد بدون شك مع تفكير العامة. هذه قضية بالمعنى الارسطي، فرأي الفيلسوف معاكس دائماً للرأي الشائع. ولكن هذه «القضية» لا تثير مجابهة بين المدارس، لأنها مشتركة، انها تفاهة حكمة قُيض لفكر ثائر وحده أن يعارضها يوم ذاك، والحكمة ليست فكراً ثائراً. حركية أو لا حركية، اختيار احد الامرين يضع مسبقاً زوجي التضاد الكينونة- الصيرورة. ان مؤيدي اي من هذين الموقفين لن يستطيع حلّ التناقض إلا بنوع من المساواة التصوفية بين الطرفين، وليس بإزالتهما الجدلية في وحدة هي أعلى مستوى، لا يمكن التفكير بها في هذا الاطار. ان قولاً مثل «تيتات» يظهر ذلك بكل وضوح: ليست الصيرورة هنا مصالحة، «مألفة» الكينونة واللاكينونة، بل هي تناسخ عن اللاكينونة. فماذا تعني اذ ذاك العزلة البرمنيذية واللاحركية الايلياتية؟.

بما انها تسلّم بأن الكثرة تولد انطلاقاً من الواحد لتعود اليه، ان كوزمولوجيا تبدّل الاشكال تسلّم بأن الصيرورة- آخر تولد انطلاقاً من الكيان- المتساوي مع ذاته لتعود اليه، ازلياً. وهيرقليطس نفسه لا يقول مثل افلاطون: «لا شيء يكون دائماً، انه يصير دائماً»، ولكن: «ننزل ولا ننزل في الانهر ذاتها، نحن نكون ولا نكون»؟ وايضاً: «الواحد الذي هو وحده حكيم يريد ولا يريد أن

يسمّى باسم جوبتر». يجب اذن تحويل اداة الفصل الافلاطونية الى أداة وصل: كل شيء يكون ويصير. والحال ان أداة الوصل هذه تغطّي بدقة صفحتي كتاب برمنيذس، النشيد ذي الدرفتين حيث الدرفة الثانية تسلّم بالصيرورة مع الكثرة بينما ترفض الأولى كل ذلك.

ان مؤيدي الحركة ومؤيدي اللاتحرك، يسلّمون في النهاية بالكينونة-الصيرورة، فلا الحركيون ينكرون الكينونة، ولا اللاحركيون ينكرون الصيرورة. ولكنهم يتجابهون حول وزن الحقيقة، ووعد العلم الموضوعين في كل من الطرفين. قضية تطلع! إن الانتولوجيا لا تجهل المختلف، ولكن مشروعها يقضي بالتطلّع من جانب «المتذاوت». ولا تجهل الكوزمولوجيا «المتذاوت»، ولكن مشروعها يتطلع ويجب أن يتطلع نحو المختلف، ان لم يكن المبدأ مبدأ ألا بالنسبة الى ما يحصل عنه. فتضطر اذن الى الحديث عن تبديل الاشكال الظاهرة، ويصح اتهامها بالاهمال إن كانت اكثر انشغالاً بالمبدأ ذاته مما بالشرح التفصيلي للاشياء المتشعبة منه، عندما يصدف لها أن تقف أيضاً أقرب ما يكون من الاهتمام الانتولوجي الذي اعطاها النور.

ولكن اخذ ظواهر تبديل الاشكال بجدية يقتضي تعليل الحركة-تغيير، ولادة، نمو، وفساد- التي تدخل في لعبة الصيرورة. وكيف تعليلها ان لم نر فيها صورة أو نتيجة لحركة بدون تغيير، أزلية وإلهية، مرسومة في الكينونة ذاتها؟ هكذا ينهج الفيزيولوجيون، وفق حدس مشترك في الفكر العريق. اما انتولوجيا الايلياتيين فقد استطاعت وحدها التجرؤ على اهمال هذا الحدس، وتجريد كرة الكينونة سواء من التحريك اللازمني الذي يقيم في المبدأ (عند اناكسيماندر مثلاً، فصل الأضداد الذي تحصل عنه القسمة) أم من الانتقال الدائري الجليل الذي حمل الى اكرام الاجسام السماوية بمثابة أجسام آلهية. ان الكينونة هي بالنسبة اليهم لامتحركة لأنها تكون.

C ـ الكينونـة والظهـور

بين الحركيين واللاحركيين، المعارضة هي في النهاية على صعيد ابيسيتمولوجي «علمي». لمشاريع مختلفة هنالك طرق معرفة مختلفة : للأنتولوجيا «الثيورين» Theorein التنظير، تطلع التأمـل الخالص، للكوزمولوجيا فقه يمرّ بالمعطيات الحسّية، بالصيرورة لإدراك الكينونة، بالكثرة لادراك الواحد، بالكائنات لإدراك الكينونة-واحدة. ان صيغة الكوزمولوجيا هي مسكوبة في حكم مختصر لهيرقليطس: «احترم فوق كل شيء ما يمكن رؤيته، سماعه، ودرسه»، وصيغة الانتولوجيا في الإرث الاكثر استطراداً الذي اعطته الإلهة في المقطع السابع لبرمنيذس:

لا تدع العادة الخبيرة تجرك عنوة نحو ذلك الطريق، طريق العين التي لا ترى قط، والاذن المليئة بالضجة، واللسان، بل أحكم بحديث العقل بشأن الحجة موضوع الجدال المعبّر عنها في قولي.

ان الكائنات التي يمرّ فيها الذكاء لإدراك «الكينونة-الواحدة» هي مظاهر عنها، «الظواهر». فالظاهرة (الفينومين Phenomene) هي ما يظهر، عكس ما يبقى غائباً أو مخفياً، لعدم ظهوره. ان المبدأ أو العناصر عند الفيزيولوجيين هي غائبة أو مخمية، في الظلمات اللامحددة الخالية من الشكل والاسم، هي غائبة او مخفية خارج الكثرة «Panta»، الاشياء التي تحصل عنها وتعطيها النور. فالكوزمولوجيا هي علم انتشار الظواهر حيث يجتاز ما هو غير ظاهر، وينكشف، لظاهر هو ظهور الكينونة، وكلاهما متساويان كما هما، في اطار روحي آخر، الله وكلمته.

نحتاج، لاثارة الظن حول هذه المساواة، الى احتقار ارستقراطي للآراء

العامة نجده، انطلاقاً من هيرقليطس، يسيطر على الحكمة والفلسفة ويسوغ مهمتها. تسكن العامة كالفيلسوف، بين غزارة الكائنات الكاشفة، ولكن هذه الكائنات لا تنكشف للعامة في كينونتها. انها لا تظهر شيئاً للعين العمياء والأذن الصماء، فهي ليست «ظواهر»، بل مشهد يخلو من المعنى وهو أليم. هكذا، حسب أمبدوكليس، يسمّي الناس ولادة وموتاً تاعساً تركيب كل الأشياء وانفصالها أمام الأغبياء. فالحقيقة، وهي اصلاً انكشاف، لا تجد مقراً عند السواد الأعظم من الناس، بل عند الحكيم، الانسان الذي-يعرف. من ثم، يتحوّل اختفاء الكينونة الى اختباء (نجد لفظة اختباء Kryptein عند هيرقليطس) فليس اللاظاهر ما لا يظهر فحسب، بل هو ايضاً ما يتوارى عن عيوننا حتى في الظهور. وهكذا تزدوج الظاهرة بدورها، لأنه الى جانب الظهور حيث تتبدّى الكينونة وتصير حاضرة في ظهورها (هكذا نقول، ظهر على النافذة)، هنالك ظهور تبقى فيه الكينونة مقنّعة، وتناقض الظهور كالضد، فتتحوّل الظاهرة اذ ذاك الى موضوع ارتياب، الى واجهة مسرح تقع خلفهُ الحقيقة. فلا تبصر العامة إلا المسرح، أما الحكيم فيسلّط نظره على الجانبين.

هل نسمّي الظاهرة بهذا الاسم اذا اعتبرناها في ناحيتها الأخاذة؟ يستخدم افلاطون للدلالة عليها في هذا الحال الفاظاً لم يستخدمها برمنيذس مثل «Phaienesthai و Phainomenon». ان النشيد يضع مقابل «الايون»، الكائن المعتبر في كينونته، «الذوكونتا dokounta» أي الشبهات. لهذه اللفظة، في اليونانية كما في الفرنسية، لون الوهم، ويقف الوهم في مفهومنا من جانب الخدعة. وبما أنه من ناحية اخرى في المقطع السابع يولي برمنيذس العقل وحده المعرفة حسب الحقيقة، يمكن من زاوية افلاطونية تحويل تضاد «الذوكونتا» و «الأيون» الى الفصل الافلاطوني بين الظهور والكينونة. وهذا ما فعله نيتشه

الذي يرى في «مظاهر» النشيد مشهداً لكثرة متغيّرة تعطي خدعة الحواس للاكينونتها كينونة وهمية. انما لفهم الأمور على هذا النحو، يجب أن ننسى ان الالهة نفسها تنطق بحديث الرأي، مقدّمة دعمها للبسط الكوزمولوجي ومتوخية تحويل التلميذ عنه وتثقيفه في الوقت ذاته. على كل حال، هنالك بلا شك عدم اتفاق زمني في تفسير كهذا.

متى اذن، في الواقع، فكّرت الحكمة السابقة لسقراط في اعطاء التمييز بين الحسيّ والعقلي الدلالة التي سوف تأخذها المعارضة الافلاطونية، أي لاأهلية الحسيّ الانتولوجية والابسيمولوجية معاً؟ فالمعقول هو، بالنسبة اليها، ما يعرف الذكاء، عكس الحواس المتروكة لذاتها، ادراكه من الحسيّ. لا يوجد واقعان: للاشياء واجهة وخلفية، فإن كانت الواجهة ظهوراً، لا يجوز حتى القول ان الحقيقة هي الخلفية : فليست المعرفة عبوراً الى خلف المسرح، بل هي القدرة على رؤية الواجهة والخلفية معاً. ان الحكيم كالعامة يتطلع الى الاشياء ذاتها ليراها بشكل آخر. هكذا يعرف، حسب امبدوكليس، ان ما تسمّيه الشفاه الجاهلة ولادة وموتاً هو في الحقيقة تجميع أو تفكيك العناصر.

كان افلاطون اول من وعى ازدواجية العالم، لا حسب الواجهة والخلفية، بل حسب العلوي والسفلي، واعطى لفيلسوفه الإقامة في العالم العلوي، المثالي، اللاجسدي، تاركاً السفلي للعامة. ان الجرح المفروض من ثمّ على الحكمة بدا على المدى البعيد مميتاً. فبالنسبة الى المفكرين السابقين، لا يوجد إلاّ مقر واحد، ولا يمكن تصوّر امكانية اقامة مسكن للحكمة في مكان آخر، فكل من الانسان الذي يعرف والعامة يسكن العالم ذاته، هذا العالم. فلا حاجة اذن الى «تخليص الظواهر»-وهذا ما لم يستطع فعله افلاطون بدون أن يبطل الظواهر- بل الى الحفاظ على قيمة المظاهر كظواهر، كتبدّيات للكينونة. ليست الصعوبة

انتولوجية بل ابستيمولوجية ، لأن «درس الطبيعة في تفصيلها» ، كما يقول نيتشه ، هو الدخول في اللعبة الكوزمولوجية ، وان لم تكن هذه لعبة الكـذب ، فهي أقلّه لعبة الخطر : «الذوكونتا : الشبهات» هي الظهور حيث يبقى الوهم مهدداً .

D ـ الكينونة واللاكينونة

ان مجابهة الكينونة بالظهور او الصيرورة ، والكينونة الواحدة بالكثرة ، هي نوعاً ما انكار الكينونة واثبات للاكينونة ، لأنه مع الاختلاف يتأتى السلبيّ .

لم ينتبه الفكر لهذا الأمر تلقائياً . فكانت حكمة الفيزيولوجيين تطلب من العنصر الكيان الاول انتولوجيا والسالم من اية سلبية ، وهو يتجاوب مع الوصف الهيغيلي للكيان الصرف : «لا يتساوى إلا مع ذاته بدون أن يكون لا متساوياً مع شيء آخر . انه منزّه عن كل اختلاف سواء بالاتصال مع داخله أم بالاتصال مع خارجه» ، ولكن لا تحديده ، بدل أن يعني ، كما في الجدلية الهيغيلية ، «الفراغ الصرف» وتساوي الكيان والعدم الخالصين ، فهو يعني بالعكس امتلاء الكينونة بدون نقص ولا عيب . ان الانتولوجيا الايلياتية التي لا تطرح مشكلة المبدأ ، تمثّل هذا الامتلاء في الشكل الكامل المعبّر عنه رمزياً بالكرة .

ان هذه الانتولوجيا هي في موقع قوة لأنها لا تجعل من «الكينونة ـ الواحدة» مبدأ ، بل تكتفي بالامتلاء وتنكر اللاكينونة . ولكن الكوزمولوجيا تضطر الى مجابهة الاختلاف والسلبي ، ان لم يكن المبدأ مبدأ إلا بالاتصال مع ما يحصل عنه ، ويضع هكذا الغيرية التي تنفيه .

ما أن سقطت الكينونة الرتيبة في الاختلاف حتى حضرت اللاكينونة في اشكالها المتنوّعة . فالكثرة تفترضها ، لأن الحد يعني لا ـ كينونة المحدّد ، الذي ينتهي هنا ويتصل بشيء آخر ، فالكثيرون يبرزون هكذا عدم مساواتهم مع

الكل ويحملون معهم افقاراً للكيان. وكذلك، تدرك الصيرورة كسلبي الكينونة، لأنها تعني تبعثراً وتفككاً. وعندما يقول هيرقليطس «نكون ولا نكون» فهو يعني لا كينونة الكيان الذي يصير، اللامتساوي هو ايضاً مع الكل. ان الاشتباك العام الدوري يهدف الى ترميم بناء الكيان في امتلائه، باعادته الى النار الوحيدة ما يأتي منها ويبتعد عنها بتبديل الأشكال، لذلك، حسب هيرقليطس، النار هي فاقة وشبع، فاقة لكونها ترتيب أشياء الكون، وشبع لكونها اشتعال عام «يقضي» على كل الاشياء.

ان اللاكينونة هي لعبة الظهور مع الكينونة، ولكنها لعبة حقيقية. وفي التبدّي، لا تسلم الكينونة ذاتها إلّا بعد ان ترضى بالتخلّي عن نقاوتها التي لا وجه لها ولا اسم، الى درجة ان العين العمياء، والاذن الصماء، والرأس الغبي، كلها تقع في الفخ وتصير أُلعوبة الوهم.

كل الاشياء تكون ولا تكون، ولكن الكينونة كائنة، فهي اذن من ناحية كائنة، ومن ناحية أخرى لا كائنة، واللاكينونة هي ضرورية. ذلك هو الاثبات المزدوج الذي يحوّله جزم برمنيذس الانتولوجي الى اختيار متعجرف لأحد الطرفين.

ولكن سننساق الى التساؤل عما يعطيه هذا الاختيار الايلياتي للاكينونة من قوة خارقة بوجه عام. يمكن القول ان ذرية المفكرين الاوائل اليونانيين الفلسفية ابدت نفوراً من مفهوم العدم، كما لو أنه «فكرة لجّة»، وأندفعت من ثم بغيرة نحو إزالة أو تحلية اللاّ في اللاكينونة. بلا شك، عندما يولد المختلف من كينونة المبدأ الرتيب، فالكيان ـ آخر لهذا المختلف هو كيان غير الكينونة، اذن لا ـ كينونة. ولكن اسرع الفكر الى ازاحة النفي لانزاله على غير الكينونة.

وهذا ما يظهره بشكل نموذجي التفكير الافلاطوني في السفسطائي . فهو يعطي عن سلبي الكينونة ترجمة سليمة تماماً ، اذ يساويه بالكيان ـ آخر ، وبرفع هذه الآخرية المطمئنة ، الموجودة ، الى مصف الصور الاولى او انواع الكيان ، وبقول آخر فهو لا يعني أي ثقب في الكينونة :

«عندما نقول اللا ـ كينونة ، نحن لا نقول ، على ما يبدو ، شيئاً ضد الكينونة ، بل شيئاً آخر فقط . . . اذن ، عندما يقال ان النفي يعني مناقضة ، فنحن لا نوافق على ذلك ، بل نوافق على هذا فقط : ان «اللا» الموضوعة سابقة للأسماء ، أو بالأحرى للاشياء التي تعطى لها الاسماء اللاحقة للنفي ، تدل على شيء آخر . . . يجب اذن ، ضرورة ، أن توجد كينونة للاكينونة» .

ان الجدلي ، حسب افلاطون ، لا يفعل هنا سوى ايضاح الرفض البديهي للعدم . قبله ، كانت الكوزمولوجيا قد بدأت بإبعاد «ضد الكيان» معبّرة عن الكينونة واللاكينونة بلفظة «عناصر» : فكانت تارة تساوي الكينونة مع العنصر الاكثر نبلاً ، الذي تتجه صوبه الولادة ، واللاكينونة مع العنصر الاقل نبلاً ، الذي يتجه صوبه الهرم؟ وتارة بشكل اكثر تجريداً ، كانت تساوي الكينونة مع الامتلاء واللاكينونة مع الفراغ ، كما يظهر ذلك «الذريّون» القدماء . وليس للتفكير المنطقي ، من جانبه ، النظر في نفي مطلق ، بل ان النفي الذي يعنى به هو نسبي كلياً ، وسوف نرى ارسطو ، في برهنته ضد الذين ينكرون مبدأ اللاتناقض ، ينسب الكينونة واللاكينونة الى أي نعت . وفيما بعد سيكتفي التصوّف السلبي ببحث سطحي عن مفهوم العدم . أما الفلسفة المنحدرة من العقائدية المسيحية ، فسوف تسمي بهذا الاسم ، كما يلاحظ عند ديكارت ، نقص الكمال . وعلى الرغم من برغسن ومن النقد الشهير في كتابه «التطوّر الخلاق» ، فإنه لا عدم في كل ذلك اطلاقاً ، ان شئنا أن نعني بهذه الكلمة النفي

النازل بصورة مطلقة على الكينونة بذاتها، فلا عدم البتة بل لا ـ كينونة بدون لا، مغلّفة كلها، ومدعومة، ومقلّدة بالكينونة. لربما يجب الذهاب الى هيغل لرؤية العدم قادماً من جديد الى الفلسفة ـ إنما ليزول بسرعة بالحركة الجدلية، ومن جديد ليترك المكان للاكينونة محدّدة بنوعانه، فوق لجة الاجيال حيث دفن الفكر اللا، قد يكون هيدغر المجيب على برمنيذس، إنما في اطار آخر ينبذ الاختيار alternative.

في الاختيار البرمنيذي، ينزل النفي بصورة مطلقة على الكينونة بذاتها. فاللاكينونة بدون لا لا تنطوي على ما يدفع الى المغامرة في نقاش بمستوى ذاك الذي يسوّغه، في النشيد، الإلحاح على رفض «اللاشيء» اللامألوف في المقطع السادس. إذا ما نقلت، أو بالأحرى أعيدت، الى المجال الانتولوجي، فإن تضاد الكينونة واللاكينونة تكتسب أو بالأحرى تستعيد معنى يظهر أمامه كل نفي آخر مائعاً وعابراً. لاستعمال الذين يحبّون الابحاث عن أبوّة في تاريخ الافكار، يمكن المغامرة بالقول: ان برمنيذس هو اب العدم.

E ـ الكينونـة والتفكيـر

ستسوّغ هذه الأبوّة، في السفسطائي، قتل الاب الشهير الذي اقترفه غريب ايلي، هذا الشخص العجيب الذي يجرؤ افلاطون على نسبته «الى نادي تلامذة برمنيذس وزينون».

يعتبر في الواقع السفسطائي اننا اذا سلّمنا بالمفاهيم البرمنيذية للكينونة واللاكينونة، فلا خلاص «للوغس»، للعقل. فالعقل إذ يرتبط من جانب مع الاشياء، كعلّتها، ومن الآخر مع الانسان، كلغة، حديث الفكر ومحاكمة الكينونة، يريد وفقاً لمزاجه تقسيم وتكثير الكينونة في اجناس واشكال، هو

«مزيجها المتبادل». فمن يعرف قواعد هذا المزيج هو الجدلي الذي يعرف عنه «الفيدر»: «الانسان المؤهّل للكلام وللتفكير». فحيث تتوقّف قدرته، يتوقف ايضاً العلم، ومعرفة العقل والفكر: فوراء الجدلية، هناك فن «اللوغس» (العقل)، مجال «الألوغن»، اللامعقول، ـ المحروم من الحديث، العمق المظلم، ما لا شكل له في الحقيقة ولا تعبير عنه، الذي يلمح عنه «التيتات» منوّهاً عن «الأبيرون» apeiron. ان قتل «الاب» برمنيدس هو اذن متمّم باسم الجدلية، لأن الحوارات الافلاطونية الاخيرة تعتبر كينونة برمنيدس ادنى من كل لوغس «عقل»، تلك الكينونة الواحدة المتساوية والتي تستبعد كل اختلاف تستطيع أن تأوي اليه اللا ـ كينونة. وبفعل هذا، يوضح لنا النقد الافلاطوني زوجي مفاهيم جديدين جوهرياً في كل هذه الاشكالية، الكينونة والتفكير، مع وسيط ثالث بين الاثنين: اللغة.

ليس من السهل وضع «قبـ تاريخ» هذا الثالوث، البالغ الأهمية أيديولوجيا. ان الفيزيولوجيين الاوائل، لاهتمامهم بتخليص الكينونة في كثرة الكائنات وحركتها، يلزمون الصمت حول الفكر واللغة.

هنالك مقطع دوكسوغرافي من ايتيوس ينسب الى طاليس ثنائية الرطب البدائي والعقل الإلهي الذي، بولوجه الى هذه «المادة» وإحيائه اياها، يصنع كل الاشياء من الماء، ان هذه الثنائية تسلّم بوجود تناقض مبادىء غير متساوية، داخل الواحد البدئي ذاته، حيث يمكن أن نستكشف مسبقاً زوجي الكينونة الصرف والفكر. ولكن هذه الشهادة الرئيسية، المنعزلة للأسف، لم تلق صدى، على ما يبدو، في دوكسوغرافيا الخلفاء المباشرين؟ انها غائبة بخاصة عن دوكسوغرافيا اناكسيماندر، حيث الحركة الازلية التي تفصل الاضداد لا تتصل بعقل.

على كل حال، يجهل هذان الزوجان الطاليسيان الوساطة، وبالتالي، فإن كلمات اللغة (Logos . Legein) لا ترد في معجم طاليس. ان الاهتمام الكوزموغوني والكوزمولوجي وحده يلعب هنا في بساطته الاولى: انه يعني بشرح كيف ابتدأ كل شيء ويستمر في الحدوث، فلا يتدخل العقل إلا كمبدأ محرك وفاصل، لا كقول ومكان الظهور. فالقول ولفظه هما نوعاً ما غائبان مرتين. إنهما غائبان مرة اولى بين الكينونة الصرف واللا مميّزة وتنوّع كل الاشياء الموجودة، انهما غائبان عن تلك الفسحة حيث يقوم الحديث بعبور عقلي من الكائن الى الاشياء. انهما غائبان مرة ثانية بين العقل الذي يحرك ويفصل والعقل الذي يتأمل الكينونة في ظاهراتها، اذ يقوم الحديث بالعبور من الظلمات الى النور، من اللاشكل واللامعبّر عنه الى ماله شكل وفعل في إنارة العقل. هكذا لا يفصح عن عقل الله كفكرة، كأن هذا «النوس» العقل لا «نوسيس» فكرة عنده. بنوع أنه بين العقل وفكرة البشر، بين هذا «النوس» العقل وأفكارهم، لا تظهر الصلة بعد، فلا يعار أي انتباه للمعرفة في وظيفتها الإلهية، لأنه لا يمكن تصور وظيفة كهذه بدون تصوّر كلمة وسيطة، حيث يلتئم «لوغوس» الاشياء و «لوغوس» الاشياء المفكّرة، كما في سفح مزدوج لحديث وحيد.

اول ظهور للثالوث يحصل عند هيرقليطس. لغياب «الليغين» و «اللوغس» يتبع فجأة غنى احكام يدلّ على تحليل مشغوف بالعلاقة بين الكينونة والتفكير.

الكينونة الصرف، هي الكل، واحدة، لا تتجزأ، لا تولد، ولا تموت، تستكشفها الحكمة وتعترف بها. ولكن الكل هو ايضاً قابل للتجزئة، مولود ومائت، لأنه، لكونه لا يسكن في النقاوة اللاملفوظة والمخفية للكينونة اللامحدّدة، بل يتبدى، فهو يملك «لوغس» عقلاً ازلياً حيث يقول ذاته: حديثاً،

أي عبوراً عاقلا، «يحكم» كل الاشياء، لكونه ترتيب كل الاشياء. هذا العقل هو فكرة، لذلك يقيم في النفس. هكذا يكون الواقع الانساني مسؤولاً عن العقل بالتفكير؟ لأنه بهذا التفكير، المشترك بين الكل، يتصّل به كل الناس. وان حدث ان جهل اكثرهم هذا الاتصال وعاشوا خارج الحكمة، فلأنهم غير امناء في حراسة الكينونة، لعدم قدرتهم على الحفاظ على كلمتهم في سموّ الكلمة الازلية، ولتحويلهم القول الى ثرثرة والتفكير الى فكرة شخصية وفردية. بنوع أنه يطبّق على هؤلاء الحراس غير الامناء المثل القائل: مع أنهم حاضرون فهم غائبون.

نلاقي الثالوث كينونة- فكر- لوغوس عند برمنيذس، بشكل اكثر وضوحاً ايضاً ان امكن: فلن تجد ابداً التفكير بدون الكائن الذي فيه يظهر التفكير بالكلمة. ونجد في النشيد صدى للحضرة الغائبة التي يتكلم عنها مثل هيرقليطس، عندما تأمر الآلهة التلميذ بأن يحفظ بثبات حاضراً بالفكر ما هو غائب. ما هو غائب، هنا، هو لنقص الفكر غير الأمين، كينونة الكائنات حيث تقول الكينونة ذاتها. ان غياب الحراس يصنع غياب الكينونة، اذ يترك الظاهرة تنحدر الى شبهة. من هيرقليطس الى برمنيذس، الاختلاف هو فقط ان جزم الايليات الانتولوجي، لحفظ الثالوث في وحدة غير منفصمة، يعلن عن مساواة القول والفكر من ناحية، والفكر والكينونة من ناحية اخرى. انها متساوية، ولكنها ليست ممتزجة ومختلطة كما في حدس الفيزيولوجيين القديم، لأن لكل منها اسمه الخاص.

النص

١ـ النشيـــد

I

ان الخيلَ التي انطلقت بي، قادتني الى حيث يتوق قلبي،
لأنها قادتني على طريق الألوهة الغزيرة النطق،
التي تمرّ في كل المدن وتنقل المائت الذي يعرف.
نقلتني على هذه الطريق، لأنه عليها انطلقت بي الخيل الحكيمة
جارّة عربتي، بينما كانت العذارى تدلني علىٰ السبيل.
وكان المحور المشتعل داخل العجلتين يطلق صوت الزمّارة المزمجر،
ـ وكانت العجلتان الدائرتان تضغطان عليه
من الجانبيّنـ عندما بنات الشمس،
بعد أن تركن وراءهن مساكن الليل،
حثثن سباقنا نحو النور، ملقيات الحجب بإيديهن الى وراء رؤوسهن.
هنالك الابواب الموصلة الى سبل الليل والنهار،
تثبتها أسكفة من فوق، وفي الاسفل عتبة من حجر،
تنفتح على الأثير، تزينها أطر جبارة،
وتحفظ العدالة الصارمة مفاتيحها المزدوجة الاتجاه.
والعذارى المرشدات، بحديثهن العذب،

بسرعة لسان العقل، وبتطاير الابواب

أحدثت بين قوائمها فتحة جبّارة، وادارت
بدورها الرزّات المزيّنة بالنحاس في أثقابها
المركزّة والمشدودة بقوة . اذن عبر هذه الابواب
قدماً على الطريق الكبرى، تقود العذارى العربة والخيل.
وأكرمت الآلهة وفادتي، وأخذت بيدها
يدي اليمنى، ونطقت بهذه الكلمات وهي متجهة اليّ:
أيها الشاب، صديق القائدات الخالدات،
اليك، أنتْ الذي بفضل الخيل المنطلقة بك وصلت الى مسكننا،
سلام، لأنه ليس مصيراً مشؤوماً البتة هذا الذي دفعك الى عبور
هذه الطريق- انها خارج مسالك الناس-،
بل هي الشريعة الالهية والعدالة. فيجب اذن ان تتطلع الى كل شيء،
الى قلب الحقيقة، اللامتزعزعة، ذي الوجه الجميل،
والى آراء المائتين، حيث لا توجد حقيقة تدفع الى اليقين،
ومع ذلك سوف تعلم ايضاً كيف يجب على الظواهر
ان تكون ما يمتد بكل جدارة عبر كل الأشياء.

II

هيأ بنا اذن، سأقول لك، أما أنت فاسمع واحفظ كلمتي،
عن تصوّر طريقيّ الوحيدتين في البحث:
الواحدة، بموجبها يكون ولا يمكن أن لا يكون
هي طريق الاقناع، لأنها تتبع الحقيقة،
الأخرى، بموجبها لا يكون واللا- كينونة ضرورية،
هذه الطريق، أقول لك، هي سبيل الجهل التام،

لأن اللاكائن، لن تستطيع معرفته- هذا مستحيل-
ولا الافصاح عنه.

III

الفكر والكينونة متساويان.

IV

الكينونة الغائبة، تأمّل فيها مع ذلك ككينونة حاضرة بتأكيد في العقل.
لأنها لن تفصل الكائن عن محاذاته للكائن،
لا ببعثرة شاملة حسب ترتيب العالم،
ولا بتجميع.

V

سواء عندي من اين ابتدىء،
لأنني من جديد سأعود اليه بالذات.

VI

يجب قول وتفكير كائن الكينونة: في الواقع انه كيان،
فالعدم بالعكس لا يكون: هذا ما احثك على حفظه في ذهنك
ان لا أحيد بك عن طريق البحث الاولى هذه،
ثم فيما بعد عن تلك التي فيها المائتون الذين لا يعرفون شيئاً
يخلقون أوهامهم، الرؤوس المزدوجة: لأن نقص الامدادات هو
الذي، في قلبهم، يميل بعقلهم التائه. انهم مندفعون،
عميان وصم معاً، معتوهون، اناس بلا قرار

يدّعون ان الكينونة واللاكينونة متساويتان
ولا متساويتان: مسلكهم كلهم دهليز.

VII

لن يحدث ابداً ان تضطر اللاكائنات الى ان تكون
انت اذن، ازح تفكيرك عن طريق البحث هذه،
ولا تدع العادة الخبيرة تقوذك عنوة الى هذه الطريق،
طريق العين التي لا ترى البتة، والاذن المليئة بالضجة،
واللسان، بل أحكم بحديث العقل على البرهان موضوع النقاش
المعبّر عنه في قولي.

VIII

لا يبقى إلا طريق واحدة للكلمة،
بموجبها تكون، وعليها اشارات كثيرة العدد،
لكونه لا مولود، انه لا فان أيضاً،
ولأنه سليم في كل اعضائه، بدون قلق وبدون نهاية.
ما كان ابداً ولن يصير، لأنه ألآن كله مساوٍ لذاته،
واحد، متصّل: عن اية ولادة نبحث له،
عن اي شكل من النمو، وانطلاقاً من اين؟ ان يكون انطلاقاً من اللاكائن،
لن اسمح لك لا بالتعبير عن ذلك ولا بالتفكير به، لأنه ليس قابلاً للتعبير ولا للتفكير.
ان يستطيع أن لا يكون. اية ضرورة بعثت الى التفتح
عاجلاً أم آجلاً ما له في العدم مبدأه؟.

هكذا يجب أن يكون كليّاً أو لا يكون البتة
ومما هو كائن لن يسلّم الايمان غير المتزعزع
بأن يحصل شيء اضافة اليه . لذلك لم تسمح العدالة،
بفك ربطها، لما هو كائن ان يولد ويموت،
بل انها تحافظ عليه. بشأن ذلك يوجد للحكم أحد الاحتمالين:
يكون أو لا يكون. قُضِيَ اذن، ضرورة،
انه يجب التخلّي عن الطريق الاولى، التي لا يمكن التفكير بها ولا تسميتها-
لأنها ليست طريق الحقيقة- بنوع ان الطريق الأخرى تبقى، وهي الحقيقة.
كيف يأتي الكائن "الى الكينونة فيما بعد؟ كيف أتى الى الكينونة؟.
ان اتى الى الكينونة، فهو غير كائن، حتى ولو وجب يوماً ما أن يأتي الى الكينونة.
هكذا تنطفىء الولادة ويستحيل الكلام عن الزوال. .
ليس قابلاً للتجزئة، لأنه كله مساو لذاته.
لا يستطيع ان يكسب شيئاً ما، فهذا ينزع عنه الاستمرار،
ولا أن يفقد شيئاً، لأنه كله مليء بالكائن.
هكذا انه كله متصل، لأن الكائن متلاصق مع الكائن.
علاوة على ذلك، لا متحرك بين حدود رُبُط شديدة،
انه بدون بداية ولا نهاية، لأن الولادة والفساد
أُبعِدا عنه بشكل مطلق، وأُقصيا بالايمان الصحيح.
الذات يسكن في الذات ويستريح في ذاته،
ويبقى هكذا مثبتاً في «الهُنا» اللامتبدل، لأن الضرورة السيّدة
تمسكه ضمن قيود حدود تحيط به من كل صوب.
لذلك تقضي العدالة بأن لا يكون الكائن غير مكتمل:
انه، في الواقع، بلا نقص، ولو لم يكن، لَنَقَصَهُ كل شيء.

سيّان هو التفكير وما بسببه توجد فكرة.
لأنك لن تجد أبداً التفكير بدون الكائن، الذي فيه يتبدّى بالكلمة،
لأنه لا شيء آخر يكون أو سوف يكون ،
الى جانب الكائن، لأن المصير قيّده
كي يبقى الكل في اللاتحرّك، وبموجبه يصير اسماً
كل ما يقدّمه المائتون، لاقتناعهم بأنه حقيقة،
الولادة والفساد، الكينونة واللاكينونة،
تغيير المكان، ونمو ونقص مساحة ضوء القمر
وايضاً، لأن الحد هو الطرف، انه مكتمل
من كل الجهات، شبيه بانحناء كرة الفلك الجميل،
متساوٍ في كل الاتجاهات انطلاقاً من المركز: لأنه لا يجوز أن يكون هنا أو هناك
اكبر أو اصغر.
لا توجد البتة في الواقع لا كينونة، تحول دون بلوغه
المماثلة ، ولكونه الكائن لا يستطيع أن يملك
هنا اكثر وهنالك أقلّ، لأنه كلٌّ سليمٌ.
له من كل الجهات المقياس ذاته كنفسه، انه اذن متساوٍ وضمن حدوده.
هنا أضع لأجلك نهاية للحديث الجدير بالايمان وللفكرة
التي تضم الحقيقة: تعلّم من هنا الآراء المائتة،
باستماعك الى الأمر الخدّاع في أقاويلي.
عرضوا شكلين في التعبير الذي يسميهما:
ومن الاثنين يجب تسمية واحد فقط ـ وفي هذا اضلّوا السبيل ـ،
ميّزوهما الى طبيعتين متناقضتين، ونسبوا الى كل واحدة
أمزجة تفصلها عن الأخرى، من ناحية نار اللهبة الأثيرية،

اللطيفة، الخفيفة جدّاً، والمتساوية مع ذاتها في كل شيء،
ولكنها غير متساوية مع الأخرى. من ناحية اخرى ما هو في ذاته نقيض النار،
الليل بدون معرفة، طبيعة جامدة وكثيفة.
اريد أن أقول لك ترتيب الكون القابل للتصديق بكليّته.
كي لا يتفوّق عليك ابداً أي حكم من المائتين.

IX.

اذن لأن لكل الاشياء اسم هو نور وليل
مطبّق على هذا او ذاك منها حسب قدراتها الخاصة،
كل شيء هو مليء بالتساوي من نور ومن ليل بلا نور،
الواحد منهما بمقدار الآخر، لأن لا شيء مضاف الى احدهما.

X

سوف تعرف الطبيعة الاثيرية وكل الاشارات في الاثير،
وعن بهاء الشمس، واشتعالها النقي،
الصنائع الملتهمة ومن أين تأخذ أصلها،
وسوف تعلم ايضاً صنائع وطبيعة القمر ذي العين المستديرة،
الذي يدور حولها، وتعرف ايضاً السماء التي تغلّف كل شيء،
من اين تخرج، وكيف أن الضرورة التي تحكمها قيدتها
لتحرس حدود الكواكب.

XI

كيف أن الأرض والشمس والقمر
والاثير المشترك ودرب التبّانة السماوية والاولمب الاقصى

ونفس الكواكب الملتهبة انطلقت

نحو الولادة.

XII

ان الأكاليل الأكثر ضيقاً هي مليئة بالنار اللاممزوجة،
أما الاكاليل اللاحقة، فهي مليئة بالليل، ولكن على فترات ينطلق بعض
اللهب،
في وسطها الآلهة التي تسود على كل الاشياء،
لأنها تأمرها كلها بالولادة الرهيبة وبالاتحاد
دافعة الانثى الى الاتحاد بالذكر، وبالعكس،
الذكر بالانثى.

XIII

حبلت بايروس، الاول بين كل الآلهة.

XIV

نور غريب، تائه حول الأرض، يلمع في الليل.

XV

بدون انقطاع ، صوب اشعة الشمس، مديراً تطلعه القلق

XVI

وفقاً للمزيج الخاص بكل جسم تحييه حركة لا تتوقف،
يأتي العقل الى البشر، لأن هذا هو
الوعي عند البشر، المكوّن انطلاقاً من الجسم،

في الجميع وفي الكل: وما يسيطر فهو الفكر.

XVII

الى اليمين الصبيان، إلى اليسار البنات...

XVIII

عندما يمزج الرجل والمرأة معاً زرع فينوس،
فإن القوة المنظّمة التي تفعل في الشرايين انطلاقاً من الدماء المتجابهة ،
ان حافظت على نسبة صحيحة، كوّنت اجساماً مبنية جيّداً،
ولكن، ان تخاصمت هذه القوى، عند مزيج الزرع،
بدون أن تتوصّل الى الاتحاد في الجسم المزيج،
فإنها ستمارس التأثير السيىء الحاصل عن الأصل المزدوج على جنس المولود.

XIX

هوذا اذن كيف حسب الرأي تحصل هذه الاشياء وتستمر الآن،
ومن الآن في تتابع الأزمنة ستعرف الموت بعد النمو.
نسب الناس اليها اسماً يتعلق بكل منها
دلالة عليها.

٢ـ تعليقات

A ـ السفر ورسمه الروحي.

«ينفتح النشيد برمز رائع»، حسب سيمون كارستن. ان الشاب الذي تنقله عربته على طريق الألوهة يمثل بوضوح النفس في سبيلها الى المعرفة.

كارستن، الذي ينقل هنا بعض شهادات عريقة، رأى في هذا الرمز، المألوف، حسب ظنه، منذ زمن بعيد، في القصيدة، المصدر المباشر للعربة المجنّحة في حوار «الفيدر». فالتقارب يفرض نفسه على كل حال، ويمكن الاضافة بأن الحصان أيضاً يمثل في «الجمهورية»، القسم الملتهب في النفس، هذا الاندفاع الذي هو في البيت الاول من برمنيذس، القلب الراغب. ان هذه النفس السائرة، هي نفس الفيلسوف، بالمعنى الاشتقاقي، التي تلتزم وحدها بهذه الطريق، التي ستقول عنها الالهة انها «خارج مسالك البشر».

ولكن هنالك طريقتان لفهم لفظة philo - sophia فلسفة. اما، جهرياً، كدرس، (لنذكر درس الحكمة عند ديكارت)، أي كبحث ينتظر نجاحه من تقدّم عمله الخاص. وأما، سرّياً، كجهد نفس يتتوّج في حفلة ادخال، ويرمز السفر الى هذا العبور الروحي. ظاهرياً نحن هنا أمام الطريقة الثانية، لأن هذا الفيلسوف يتوجه صوب تعليم الهي، والطريق المجتازة مدعوة «بوليفيم Polypheme» «لا اللامعة، بل الكثيرة الكلام!».

هل من الواجب الذهاب حتى القول بأن المدخل «يرمز بدون شك ممكن الى حفلة الادخال التي كانت مفروضة في الفرقة البيتاغورية ، كما كانت ايضاً في كل أديان الاسرار، منبهاً هكذا منذ البدء القارىء بأن برمنيذس هو مختار لا يكتب إلا للمختارين؟ » يبدو بالأحرى أنه يقدّم ، عن حفلة الادخال الدينية الممارسة مع اعضاء الاخويات ، ترجمة «فلسفية» أو بدقة اكثر حكمية : لا ازالة التكريس عن العلم وتحويله الى علم زمني ، بل جعل وظيفة اظهار القدسيات وظيفة شعبية .

ان التقاء التيار الايوني والتيار البيتاغوري في ايلي لا يظهر في أي موضوع آخر بشكل أقوى مما هو عليه هنا ، على ما يبدو. فالايونيون يجمعون الى تصوّفهم الطبيعي ، الذي يحمل عاطفة قوية تجاه الالهي في كل الاشياء ، نقداً للاشكال الدينية المعبّرة عن هذه العاطفة : الاساطير، الممارسات، الطقوس. والحال، لا يوجد أثر للدين في النشيد. الالهة التي تتكلم تبقى بلا اسم ولا وجه، حتى عندما تكون حاضرة يشار اليها «كالهة» «Thea». وعلاوة على ذلك، نلمح غياب الوسائل الاسطورية في وصف غني من جهة اخرى بالصور الدقيقة واللامعة. فبنات الشمس (Heliades) قائدات العربة، مجاز اكثر من رمز، السفر الذي يتمّ من ليل الجهل الى يوم المعرفة (رموز خالدة، هذه)، يوجد مماثلة بسيطة بين عربة المسافر وعربة الشمس، مماثلة تستدعي «شعرياً» تدخّل بنات الشمس: لمنبثات الفجر هذه يعود حق الحصول على فتح الابواب التي تفصل الليل عن النهار. الشمس، وهن بناتها، لا تملك هنا الابعاد الروحية العائدة الى ابولون، انها اله فقير دينياً، بدون تأثير عاطفي. أما العدالة التي تقبض على مفاتيح الابواب «المزدوجة الاتجاه»، فليست ألوهة مشخّصة، انها حارسة مجرّدة للضرورة الشاملة. ان طلب الحكمة هو من ترتيب هذه الضرورة، ومن يبدأ به ويتممه يعمل ما يجب عليه.

من الصعب الانتقال من تجريد الرواية الى القول بأنها ترمز الى حفلات الادخال. فالطقوس تترك هنا المجال للمسيرة الداخلية والشخصية، والاخوية تترك المجال للعزلة، وكل المغامرة لا تقتضي اطلاقاً، بين رغبة القلب والتعليم الإلهي الذي سوف يشبعها، أية مبادرة سرّية من الوسيط، كاهناً كان أم مرشداً روحياً: تطير العربة في صحراء جوية، بقيادة بنات الشمس وخدهن. وان وجدت حفلة ادخال، فلا يعني ذلك اضطرار الفيلسوف الى التعلّم حتى من فم الالهة، لأن الحكمة، عكس العلم الدنيوي، هي علم مكرس يستحق لمن يملكه النعت الإلهي ويحصّل في نهاية رحلة غريبة عن الكثرة (ان طريق السفر تعبر كل المدن، وهي خارج مسالك البشر). وخلافاً عن العلم الدنيوي، الذي يناقضه الجهل الصرف والبسيط، غياب العلم، فإن العلم الإلهي يجد نقيضه في لا علم يرغب فيما يجهله. والحال، ان كان يجهله تماماً، فكيف يرغب فيه؟ لذلك يسمّى المسافر المائت الذي يعلّم، مع أنه في بدء سباقه ليس سوى انسان الرغبة لا انسان الامتلاك.

ان سفر الافتتاحية يشير الى عودة الحركة السرّية الاورفية-البيتاغورية في النقد الايوني. فرصة ايديولوجية جديدة، سوف تعطي، ابعد من امبدوكليس وحكيمه المكلّل، الفيلسوف حسب افلاطون، الانسان «الذي يكون ادخاله الى الاسرار الكاملة كاملاً دائماً»، كما يقول «الفيدر»، لأنه يعطيها الذاته، لانتقال خلاص النفس من الديني الى الحكمي.

ان السفر هو عبور طريق معيّنة، كي يُقبل الانسان على استماع الكلمة الإلهية. ان صورة النشيد ملحة الى درجة انها تعاد اربع عشرة مرة. علاوة على ذلك، هذه الطرق هي أكثر من واحدة، بنوع انه لا يمكن ايضاح الدليل الروحي للمائت الذي يعرف بدون ان نحصيها ونكشفها.

ونلاحظ حالاً ان هذه الطرق تسير وفقاً لازواج اضداد. وهي، حسب ترتيب التعبير عنها:

١ـ طريق الكلام الكثير، حيث نلاقي اولا المسافر على عدو احصنته ومسلك البشر. (المقطع ١).

٢ـ طرق الليل والنهار (المقطع I).

٣ـ طريقا البحث المتعارضتان خمس دفعات من الآلهة (المقاطع II ,VI, VII ،VIII) الموافقة لاثبات الكينونة ولنفي اللاكينونة، والعكس.

٤ـ اخيراً، طريق الماثتين المزدوجي الرأس الدهليزية الموجودة في المقطع VI، وهي مميّزة عن كل من الطريقين المذكورتين في ٣. قد يوجد اذن هنا، لا زوج طرق متعارضة، بل «مثلث» حسب التفسير الاكثر انتشاراً.

من الواضح، وفقاً لما تقدم، ان الاختيار بين طريقي البحث لا يعرض إلاّ على المسافر، على من هو على الطريق الكثير الكلام، بعد ان يكون دليل النور تعارض مع مسلك البشر. وان كان الامر كذلك، وجب أن تكون هاتان الطريقان جدّيتين وفلسفيتين معاً. الاولى، حيث الكينونة وحدها موضوعة، تسمى سبيل الثقة والحقيقة، الثانية، حيث اللاكينونة موضوعة ايضاً، وفي الوقت ذاته الكينونة منفية، تسمّى السبيل الذي لا يجد فيه العقل شيئاً يركن اليه. وان كانت هاتان الطريقان فلسفيتين معاً، فالثانية لا تستطيع ان تمثل الا ضياع البحث عن الحكمة. من ثم، لا يمكن ان يوجد في المقطع VI «مثلث»، لأنه يفترض أن الطرق الثلاث هي على مستوى واحد، بل اعادة للطرق المقدمة اثنتين اثنتين. من هذه الطرق هنالك اثنتان مسدودتان، ولكن ليس في الوقت ذاته ولا للعلّة ذاتها. فطريق البحث الثانية، حيث نثبت اللاكينونة، هي طريق

عاطلة حيث يتيه العقل في مشروعه، طريق الفشل الفلسفي. اما الطريق الدهليزية، حيث يخلق الأموات الذين لا يعرفون شيئاً أوهامهم، الرؤوس المزدوجة، فهي طريق دوّامة العقل، فلا يستطيع السقوط لأنه لم يبحث. ولكن اذ ذاك تختلط مع مسلك البشر الذي تحوّل عنه طلب الحكمة ـ ليصل او ليضيع.

نعتقد ان هذا التعارض المزدوج هو المعاد في المقطع VII . من ناحية، الآلهة تجدّد فيه، للمرة الثالثة، ـ المنع الملقى على طريق البحث الثانية، ؛ على طريق الفشل:

لن يحدث ابداً ان تضطر لا كائنات على الكينونة، انت اذن، ازح تفكيرك عن طريق البحث هذه، انها تجدّد ايضاً، من ناحية اخرى، تحذيرها ضد السبيل الدهليزي:

لا تدع العادة الخبيرة تقودك عنوة الى هذه الطريق، طريق العين التي لا ترى البتة، والأذن المليئة بالضجة، واللسان،

العين العمياء، الأذن الصماء، والثرثرة المصمّة هي بوضوح حصة المائتين المزدوجي ـ الرؤوس.

بلا شك يمكن الاعتراض على هذه القراءة بأنه، ان كان الدهليز ومسلك البشر هما سبيل واحد، يصبح غريباً ان تشعر الالهة، في هذا المكان وفي هذه اللحظة، بالحاجة الى تحذير التلميذ من هذا السبيل، لأنه ما كان حضر امامها لو لم يزحه قبلاً ـ وهي تقول ذلك ـ لينطلق في الطريق البوليفيم (الكثير الكلام): تحذير باطل بخصوص تجربة لن تحصل بعد. ولكن ألا يعود هذا الاعتراض الى نوع من «أفلطنة» الحكمة البرمنيذية بدون حق، بادخال موضوع

الكهف اليها خلسة ، ازدواجية العالم والهرب الفلسفي؟ ان كان الانسان الذي يعرف والعامة الطائشة من ذوي الرؤوس-المزدوجة يسكنون العالم ذاته ، حيث الشبهات هي بالنسبة الى الكائن على علاقة الظهور للكيان وترتيب الاشياء القابل للتصديق هو مؤسّس على الرغم من كونه خدّاعاً بعد ، فلن يستطيع الحكيم اطلاقاً ان ينعتق دفعة واحدة من تجربة مسلك البشر التي تثيرها فيه العادة الخبيرة .

تبقى سبل الليل والنهار .

يمكن أن نرى فيها المسافتين ، السابقة للعتبة واللاحقة لها ، حيث تقسم الابواب طريق السفر . فالمسافة الفلسفية هي في الواقع موجهة من ظلمة اللا-علم الى نور الحكمة ؛ وبنات الشمس تركن وراءهن مساكن الليل وأسرعن في سباق العربة نحو النور . حسب المماثلة الشمسية ، ان الابواب تشير في هذه المسافة الى عتبة النهار ، ووصف هذه الابواب الفخمة غني بالتفاصيل الباذخة والتصوير التقني .

وتقوى الصعوبة هنا في تفسير لفظة «المزدوجة الاتجاه» التي ينعت بها المفاتيح التي تفتح تلك الابواب . قد يعني هنا هذا النعت قدرة المفاتيح على فتح الابواب وعلى اقفالها ايضاً ، ولكننا نعرف ان المسافر لن يعود من النهار الى الليل .

أما اذا اعتبرنا ان الابواب تؤدي الى سبل الليل والنهار لكونها على منعطف طرق فان لفظة «ازدواجية الاتجاه» تأخذ معنى واضحاً . اذ ذاك لا يعني الليل ظلمة الجهل ، حيث تعيش العامة المعتوهة ، المزدوجة الرؤوس ، بدون أن تدري انها لا تعرف بعد ، وبدون أن تدرك الظلمات كما هي عليه . ولأن الابواب تنتصب على الطريق الفلسفية ، فهذا الليل هو سلبي نور الحكمة : الليل حيث

يوصل الطلب الزائغ . ان سبل الليل والنهار تتساوى اذذاك مع طريقي البحث . ويزدوج من ثم ليل النشيد . هنالك الليل الذي يتركه وراءه المسافر الذي تقوده بنات الشمس ، والليل الذي ينتظره في المقدمة ان خالف التحذير المعاد مراراً عديدة ، وانقاد لوضوح اللاكينونة الأخّاذ.

B ـ «الاغنيتان»

١ ـ الكوزمولوجيا البرمنيذية

لتعليم التلميذ ، تنطق الالهة بحديث مزدوج . الاول (مقاطع II الى VIII) هو الحديث الانتولوجي ، الذي سننصرف الى تحليله فيما بعد. بخصوص الثاني ، ان تضعضع النص (سبعة واربعون بيتاً من الشعر ، منها بيوت ناقصة ، مقابل مائة وتسعة ، موزّعة الى اثني عشر مقطعاً مشوهاً ومتقطعاً الى درجة انها اصبحت بقايا) لا يحول دون أن نرى فيه كوزمولوجيا يمكننا ان نعتقد بحق انها كانت كاملة ومنسجمة ، موازية بحجمها للحديث الاول . لأن هذه القطع المتعثرة تقول ولادة وبنية الكون ، الكبير والصغير، وتوالد الآلهة .

يوجد عنصران ، الخفيف ـ المضيء ـ الساخن ، قطبه النار ، والكثيف ـ المظلم ـ البارد ، وقطبه الأرض (المقطع VII) ان هذه الثنائية القطبية تذكّر بشكل غريب ، بعيداً عن ازواج الصفات المتضادة المألوفة في الفكر البيثاغوري بالتضاد الصيني بين «اليانغ والين» .

ان الكون مشكّل من أكاليل او حلقات مرتبة بشكل مشترك المركز ، كما هو الحال في اسطوانات اسطورة اير في الكتاب العاشر من الجمهورية ، ومصنوعة إمّا من العناصر وإمّا من مزيجها (مقطع XII) . مركز هذا النظام هو الأرض كنواة

كثيفة ومظلمة . في هذا المركز يقيم الأصل (Ananke) (مقطع X)، الآلهة التي تسود على كل الاشياء (مقطع XII) ويشير الدوكسوغراف الى مزاجها البيثاغوري عندما يدعوها ايضاً العدالة والممسكة بالمفاتيح، انها أم الالهة، وأولهم «ايروس» (مقطع XIII). في الاطار الخارجي، «الاولمب الاقصى» من المقطع XI هو ذكر لقبّة الهواء المُبلور الذي يحدّ الكوزموس عند اناكسيمان . اذا تبعنا الدوكسوغراف، فإن هذا الاولمب هو واحد مع «اثير» المقطع X، ولكنه لا يتساوى مع السماء التي تحيط بكل شيء في المقطع ذاته، لأنها الزوبعة التي تأتي مباشرة تحته .

ان السماء تغلّف باكليل ناري اخير الاكاليل المركّزة حول الأرض، والتي تكوّن العالم . والنواة المركزية هي ذاتها مغلّفة، حسب الدوكسوغراف، باكليل اول مضيء، يتوافق مع الجو الأرضي المضيء . بين الاثنين توجد اكاليل وسيطة هي مطابقة حسب ترتيب تنيري Tannery : لدرب التبّانة، وافلاك الكواكب والشمس، وفلك القمر.

ان تصوّر هذه الاكاليل مستقرض من أناكسيمان، الذي كان يسلّم بثلاثة، محدّدة المسافات فيما بينها حسابياً، ومطابقة، من الاكثر قرباً حتى الاكثر بعداً، لدرب التبّانة، فلك القمر وفلك الشمس . وهي تنتج عن تكثيف الهواء (عنصر وسيط بين الكثيف واللطيف). الذي يشكّل الغلاف، بينما داخله، «كدولاب عربة فارغ الاطار»، مليء بالنار. اما القسم المغلّف من الاكليل فمثقوب بفتحات يمكن من خلالها رؤية النار الداخلية تلمع . من هنا ظواهر الكواكب ، التي تساوي في الواقع دائراتها الفلكية .

أعاد برمنيذس هذا الوصف وبدّل فيه قليلاً . الكواكب هي عنده لبّادات نار، والثقوب نوافذ . بخاصة، بينما اكاليل اناكسيماندر هي نارية في الداخل،

نراها عند برمنيذس اما من نار، وامّا من ليل، وإمّا من مزيج، اذ أن قسماً من اللهبة يترامى عبر النوافذ في المدى الواقع بين اكليلين متتابعين (مقطع XII). وفوق ذلك، أكثر «الإيلياتي» عدد الاكاليل، وغيّر في ترتيبها، لأن أناكسيماندر كان يعتقد بأن درب التبّانة هي اقرب الى الأرض من القمر والشمس المنفصلين عنها.

أما بخصوص تنظيم العالم الصغير، فالمقاطع التي وصلتنا هي مختصرة جدّاً وتصويرية بنوع انه يستحيل وضع تفسير عنها. ان تأثير الابحاث النفسية والجنينية التي قام بها الطبيب غوري ألكميون هو ظاهر في المقاطع XVI', XVII, XVIII. والعلامة الاكثر دلالة هي المقدمة في المقطع XVI والتي تعنى بالعقل. انه، في الانسان، القدرة على التفكير، ونذكر كيف بعد ذلك بكثير قيل عن الانسان انه «قصبة مفكّرة». وينتج العقل في الانسان من مزيج العناصر التي تكوّن الجسم الحي، ويمثّل الفعل العقلي ما هو متفوق في المزيج. برمنيذس هو اذن من المفكرين، الكثيرين، حسب قول ارسطو، الذين يعلّمون بأن النفس هي «تناغم» أي مزيج عناصر متناقضة، ويساوي من ناحية اخرى، كما سيفعله فيما بعد امبدوكليس وديمقرطس، النفس والعقل، إلاّ إن كان العقل، بدقة اكثر، المسيطر الناري في مزيج الارض والنار المكون للنفس.

ان تصوّراً كهذا، لا يمكن تفكيره في اطار ثنائيتنا المعهودة المادية والمثالية، ولكنه لا يمنع العقل عن أن يكون «روحاً»، فالنار، في الواقع، هي في نظر البعض، العنصر الاكثر لا جسمية لأنه الاكثر لطفاً، ومن ثم، الاكثر قبولاً للحركة وللمعرفة: زهرة النفس الخالصة. انها في الاشياء حصة الفكر الشامل. واذا شئنا استخدام كلمة «انيمية» (النفس المنتشرة في كل الاشياء) وجب تصحيح تصوّرها، وازالة كل فكرة بدائية، وكل سذاجة مركزة على الانسان،

من مضمونها، لأن تصوراً كهذا لا يعبر من النفس البشرية الى نفس العالم، بل العبور المعاكس هو الذي يمليه معنى شمول العقل (اللوغس). فهيغل لا يتصور الاشياء خلافاً عن ذلك، هو الذي استطاع ان يكتب في بدء كتابه في المنطق، عن «النفس كنفس» بانها «تصوّر صرف يشكّل نواة الاشياء الحميمة، ونبضها الحياتي البسيط».

٢ـ الحقيقة والرأي

ان المشكلة المطروحة في الحديثين ليست مشكلة مضمون كل منهما، فذلك امر واضح. وليست في ان برمنيذس «يغنّي اغنيتين» في النشيد ذاته (كما يقول بظرافة جان ڤال في كتابه «دراسة حول برمنيذس افلاطون»)، اغنية انتولوجية واغنية كوزمولوجية. لأنه وان لوحظت منذ القدم هذه الازدواجيه غير المألوفة، فانه لمن الممكن أن لا نرى فيها، مع ديوجين لايرس، سوى اصالة مفكّر يأخذ بوجود «لا فلسفة واحدة بل فلسفتين». وهذا في الواقع ما فعله قبلاً ارسطو الذي اعطى للثانية وزناً علمياً اكثر من الاولى. وعندما يرفض تصنيف برمنيذس والايلياتيين مع الفيزيولوجيين، يذكر الحديث الأول وينتقده بدقة كعالم طبيعة «فيزيائي»، وبالعكس، عندما يعنى بالثاني، يعتبر بوضوح برمنيذس كفيزيولوجي، ويكرم ذكره.

ان المشكلة التي أولاها الباحثون الحديثون عناية اكثر من المفسرين القدامى هي ان الاغنية الانتولوجية مقدمة كحديث جدير بالايمان، بالتصديق (مقطع VII) والاغنية الكوزمولوجية مقدمة كخدّاعة لأنها تعبّر عن آراء المائتين. وللدلالة على ذلك تستخدم الالهة لفظة اقاويل، المهددة دائماً بالثرثرة، عكس الكلمة الرصينة كما عند هيرقليطس. وتضع الآلهة فصلاً تاماً بين

الاثنتين : هنا أضع لأجلك ختاماً للحديث الجدير بالايمان وللفكرة التي تضم الحقيقة : تعلّم من هنا الآراء المائتة باستماعك الى الأمر الخداع في اقاويلي. هنالك منشورات تجمع وتفصل المقاطع تحت عنوانين : الحقيقة والرأي . ولكن لماذا تعير الالهة للرأي صوتها المطبوع بالحكمة؟ لماذا تأمر التلميذ بأن يعرف ايضاً ما يسري من آراء مائتة لا يمكن الثقة بها؟ لماذا يعرض برمنيذس كوزمولوجيا، ان كان الحديث الكوزمولوجي هو حتماً خدّاع؟.

ان الحل المقدّم من نيتشه لا يخلو من الاثارة . يرى، في الحديث الثاني، مرحلة اولى من الفكر البرمنيذي، من اعتقاد يعود الى شباب سابق «النظرية الكيان»، ان «النبي الجليدي» حافظ ايضاً في شيخوخته المجرّدة والمنطقية على مكان لاعتقاد شبابه، بدافع الضعف الابوي من ناحية، ومن اخرى تجاوباً منه مع التلامذة الذين يجدون حديث الحقيقة شديد النقاوة والقساوة، ويبحثون عن فيزياء، فلا يلاقون افضل مما أخذ به استاذهم. ولكن غياب الأصالة عن الكوزمولوجيا المذكورة يضعف هذا الافتراض، فالكوزمولوجيا المذكورة مؤلفة من تصورات متوارثة، ولا تنطوي اذن على شيء يستطيع برمنيذس ان يعزّه كما لو انه من اسهامه الخاص، لذلك يضعها على لسان الآلهة بعد أن يتخلى عنها.

ولا يمكن ايضا الاعتقاد، على الرغم من ديلز Diels وتابعه بورنه Burnet، بأن الحديث الثاني يمثل حديثاً مضاداً، استطراداً جدالياً بقصد اقحام هذه المدرسة أو تلك بطريقة ساخرة. علاوة على استبعاد الرعاية الإلهية لهذا النوع من التمارين، كيف يمكن أن يغيب قصد مثل هذا عن ارسطو الذي اخذ بجدية هذا الحديث؟ وكذلك فعلت الدوكسوغرافيا بعده التي نقلت آراء برمنيذس الفيزيائية مستعينة بسلطته كما استعانت بسلطة المفكرين الآخرين الذين يلتقون معه، واظهرت هكذا انها لم تلمح عنده اطلاقاً مقصداً كهذا.

لم يذهب ارسطو، من جهته، هكذا بعيداً في البحث. فهو يرى في الحديث الثاني «فيزياء» مضافة الى «ميتفيزيق» بضغط من الظواهر التي تعلن عن الكثرة والحركة الحسيتين ضد الوحدة واللاحركة الصوريتين.

ولا يبعد كثيراً عن هذا التفسير مؤرخون حديثون مثل غومبرز Gomperz وزللر Zeller. فهم يرون في أقاويل الرأي فيزياء، ولكن افتراضية. لأن الفيلسوف نفسه يشترك في وجهة النظر المشتركة الى الاشياء، عندما يخرج عن ممارسته الفلسفية. فالعلم لا يزيل الرؤية، كما أن ظواهر الاشياء تتبدى امامه كتبدّيها للجاهل. فليست الفيزياء الافتراضية تنازلاً تجاه العامة، بل هي تسليم لا مفرّ منه للحس المشترك.

وإن كان الأمر كذلك، فما معنى الافتتاحية؟ هذا التسليم للحس المشترك، الذي هو تسليم للأعلم، لا يحتاج لغطاء التعليم الإلهي كي يحصل. هل من حاجة الى السفر، الى الطريق الحائدة عن البشر، الى اللقاء الادخالي، للتعلّم كيف يتصور البشر انفسهم، في تعاميهم، كل الاشياء؟ من ناحية اخرى، ان لم يكن الحديث الثاني سوى بسط للآراء المشتركة، صعُب رؤية كيف ان الإلهة تستطيع ان تدفع بالتلميذ الى تعلّمها. فهذا امر حاصل سابقاً، لأنه منذ طفولته، ككل الناس، غرف من هذه الآراء، أمّا طلب الحكمة فيعني بدقة انه يرغب في ان يفقد هذا العلم، الذي هو خاطىء فقط.

كل شيء قد يتضح، بالعكس، لو عرض الحديث الثاني، لا الآراء السائدة على «الطريق الثالثة» من المقطع VI، التي ليست سوى سبيل الجماعة المعتوهة الذهليزي، بل تفقّها لمحتواها وفق حقيقة محجوبة عن تلك الجماعة: بالفاظ اخرى، علماً للظواهر يشرح كيف يمكن ان يكون هذا الحديث الثاني واجباً على التلميذ، وخدّاعاً لأولئك الذين يتبعون السبيل السيىء في آن واحد.

فتفقد في هذا الحال فيزياء برمنيذس، كل طابع افتراضي.

ولا يمكن القول أيضاً، بأن النشيد يضيف فيزياء الى ميتفيزيق. فان عنوانه هو «Peri Physeos» في الطبيعة، وهذا يدل على مشروع صنو لمشروع الفيزيولوجيين. فارسطو هو الذي يضع علمين حيث لا يفكر برمنيذس إلا في واحد، لأنه، من منظور ارسطو، الطبيعة هي موضوع الفيزياء، بينما الكينونة، في لا تحرك كيانها النقي والمنفصل الإلهي، «يخص بحثاً مختلفاً عن الفيزياء وسابقاً لها»، الفلسفة الاولى، أو، كما نقول منذ القرون الوسطى، الميتفيزيق. انه يلوم بالتالي الايلياتيين لعدم تمييزهم الواضح بين هذين العلمين، ولتكلمهم عن الطبيعة من زاوية ميتفيزيقية بينما يجب التكلم عنها من زاوية فيزيقية. ومردّ ذلك الى انهم لم يروا، إلا بطريقة غامضة، ما يجب أن تكونه الفلسفة الاولى. كما يلومهم ايضاً لاعتقادهم بأنهم يستطيعون أن يشرحوا كل الاشياء بواسطة حديث العقل وحده، بينما يجب اضافة الملاحظة عليه، ولأنهم لم يعطوا الفيزياء حقها إلا بضغط من الظواهر. انه انتقاد مثير للاهتمام، فعلى الرغم من بعده الزمني، ينطوي على بعض سمات الحداثة، ولكنه يتجاهل قول النشيد الواضح بانه يوجد حديث مزدوج عن الطبيعة: انتولوجي وكوزمولوجي.

ولكن هل يمكن اعتبار الحديث الكوزمولوجي بمثابة علم للظواهر؟ هنا يأخذ كل الاهمية التفسير الذي كان كارل راينهارد Karl Rinhardt اول من اعطاه عن قسمي النشيد، منفصلاً فيه عن تقليد تفسيري اتفق على احتقار «الذوكسا» الرأي. «من الخطأ أن نقول بأن النشيد ينقسم الى قسمين: فالرأي هو على ارتباط حميم مع الحقيقة، انه على تضاد مستمر معها، فهو ليس سوى طريق البحث الثالثة، ولقد فعل الشاعر كل ما باستطاعته، ولم يهمل شيئاً، لاظهار هذا الارتباط». ودعماً لتفسيره يوضح راينهارد بعض الالفاظ الاغريقية التي ساء

فهمها عند المفسّرين السابقين ، ويرى في قول الآلهة ذاتها ان الظواهر تبسط على كل الاشياء ظهوراً ضرورياً ، وإن هذه الظواهر هي الترتيب القابل للتصديق في العالم .

ان الحديث الكوزمولوجي الذي يبسط هذا الترتيب ليس مضاداً اذن للحديث الانتولوجي ، اذ تلجأ الالهة ، كأستاذ فلسفة عادي ، الى لعبة «المسمع والضد» ، ولكن الاثنين يتعارضان كوجهي حديث واحد عن الطبيعة . ان الحديث الاول يدعم الكوزمولوجيا ، التي تقول انتشار الظواهر ، دعماً انتولوجيا ، وبدونه لا يمكن ان تكون حديث علم . لأن العلم ينسحب من حديث الظواهر ، وتترك الحقيقة المكان للرأي منذ لحظة نسيان الحضور المشترك للظهور والكينونة .

ليست خدعة الحواس اذن في حملها إيانا على الاعتقاد بأن الصيرورة والكثرة ، أوبشكل آخر اللاكينونة ، تنطوي هي انضاً على بعض الكينونة ، يوجد هنا «مطلب افلاطوني» (كما يقول جان بوفره Jean Beaufret) نذهل لملاقاته عند نيتشه ، الناقد العنيف والواضح للمثالية الافلاطونية . فلا تتساوى الصيرورة والكثرة مع اللاـ كينونة ، ولا توجد بالمعنى الحصري خدعة حواس . ولكن الحضور المشترك ، للشبهات والكائن ، لا يستسلم للعين وللأذن ، بدون يقظة العقل ، التي بدونها تبقى العين عمياء والاذن صمّاء : فللحواس المهملة من العقل ، الكينونة هي غائبة . من هنا قول الالهة : الكينونة الغائبة ، تأمّل فيها أقله ككينونة حاضرة بتأكيد للعقل (مقطع IV) .

وتضيف الالهة : لأن العقل لن يقطع اتصال الكائن بالكائن ، لا بالبعثرة الشاملة حسب ترتيب العالم ، ولا بالتجميع . فالبعثرة والتجميع يدلّان على الحركة المزدوجة التي تؤمّن دورياً ولادة الكثرة وترميم الواحد ، عودة ما يصير الى

الكينونة ، لإقامة توازن بين الكينونة والظهور. فليست الايلياتية بحاجة الى هذه الحركة المزدوجة ، لا يوجد لا بعثرة ولا تجميع ، لأن الترتيب الكوزمولوجي لا يكسر الوحدة اللامتحركة للكينونة التي تدعمها بل يظهرها ، يعبّر عنها ، ويبقي فيها الكينونة في اتصالها الملازم للذاتها. وما ذلك إلّا لأن كل الاشياء هي ، حقيقة ، وحدة لا تتحرك وكثرة زائلة . ولكن الحكيم وحده ، الذي اجتاز طريق الافتتاحية الروحية ولم يته فيها بعد ، يستطيع أن يفكّر هذا «المعا» : احتواء الكثرة والصيرورة في دائرة كرة الفلك الجميل حيث تنطفىء الولادة ، وحيث لا مكان للزوال (مقطع VIII).

اما اللاحكماء فلا يستطيعون ذلك. فهم اما متأرجحون بين الواحد والآخر، غير قادرين على مصالحة الاضداد، مأخوذون بين حدس الكيان ومشهد العالم، بلا قرار بين الذات والآخر: حرفياً، «مزدوجو الرأس». واما يزيغبون اذ يسلمون بوجود ثقوب في اتصالية الكيان.

يقيم الضعف الكوزمولوجي اذن في نسيان الحديث الانتولوجي اكثر مما في تحكيم بين الكثرة والصيرورة، في وهم يظن ان الحديث الكوزمولوجي يستطيع ان يكتفي بذاته. ان العلم لا يطلب تكذيب الظهور، وابعاده كخداع، بل بالعكس صيانة ما هو عليه ، أي ظهور الكينونة ، وتبريره في هذه الوظيفة . فلا شيء اذن اكثر بعداً عن العلم المفهوم على هذا المنوال من الهرب الفلسفي الذي يهمل الظواهر للاعلم، أو ينفي عنها المعرفة نحو حكمة ما ورائية ، مقيمة فوق علم الطبيعة.

ليست الظواهر اذن مقر مكائد الحسي الخداعة ، ولكنها مع ذلك مقر الخطأ الدائم التهديد. ان علم الظواهر لا يختلط مع آراء المائتين بشأنها، انما لا يوجد علم للظواهر بل آراء مائتين، عندما ينسى الحديث الكوزمولوجي ،

لاعتقاده انه يستطيع الاكتفاء بذاته، وصيّة المقطع VI : مطلوبٌ قول وتفكير كائن الكينونة.

وما توصي به الالهة هنا ليس سوى قلب لمسافة العقل العادية. فتفكير الكائن على مستوى الكينونة، ورؤيته مقيماً في الكينونة، كل هذا يقتضي انتباهاً صعباً، بمقدار ما يشدنا الالتصاق بمشهد العالم و«العادة الخبيرة» شقيقته (المقطع VII) في اتجاه معاكس. والحال، ينعم هذا الالتصاق، في ايامنا كما كان دائماً بل اكثر من كل وقت، بصيت حسن. وهذه المسافة التي ألفها العقل هي أيضاً شائعة عندنا، اذ يقيم فيما بيننا الفيزيولوجيـون والمزدوجو الرأس: لذا فهذه الوصية تعنينا. ان الحديث الفضفاض الذي ينتج عنها، لرغبته في الاقتران بغزارته بكل تنوّع الكائنات، يسير في غياب الكينونة، انه يفقد الحقيقة كانكشاف، مع فقده المظاهر كظواهر، ويتغيّر بالنسبة اليه معنى كلمتي حقيقة وظاهرة. ونعرف عن ذلك الشيء الكثير!

لم يخطىء نيتشه، على الرغم من «أفلطنته»، برمنيدس، عندمايقول من يتطلع الى كل الاشياء بعين ايلياتية ينثني عن ارادة «درس الطبيعة في تفصيلها». لأن درس الطبيعة في تفصيلها هو الدخول في لعبة تافهة وخطرة حيث، لكثرة الركض وراء الكائن المتعدّد، نفلت من ايدينا الكينونة والواحد. هذه اللعبة تدفع الحديث الكوزمولوجي الى ان يكون فيه اسماً كل ما اقترحه المائتون، لاقتناعهم بأنه حقيقة: الولادة والزوال، الكينونة واللاكينونة، تغيير المكان، وبشأن الضوء (القمر) نمو وتضاؤل مساحته (مقطع VIII): في هذا الحديث تسقط الظواهر في الوهم.

٢ـ المطلب البرمنيذي

١ـ الاختيار بين الكينونة والعدم

لا يبدأ التعليم الالهي بزوجي الكائن والظواهر، بل بالتضاد بين الكينونة واللاكينونة في اختيار عنيف لاحد الطرفين.

يكون واللاكينونة مستحيلة، لا يكون واللاكينونة واجبة.

تطرح هذه الابيات (مقطع II) على المفسّر مشكلة صعبة لا تقل عن صعوبة «الاغنيتين» مع انها لم تحظ بالقدر نفسه من التعليق. ماذا يعني الاختيار الرافض حتماً للشق الثاني، والذي اعيد ذكره اربع مرات (مقاطع VI, VII, VIII IX)؟ سوف نجتهد في اظهار كيف يجابه الاختيار بين امتلاء الكينونة المتساوي مع ذاته في اكتمال شكله بدون نقص، وبين لاشيء، هو نفيه المطلق، ضده الانتولوجي: الضدـكينونة، العدم، وان النفي المتحمس لهذا الدرسيء، يجب فهمه كقضية جدالية، جواباً على تصوّر المتقطع، المسلم به في مدرسة بيتاغوراس.

يكون واللاكينونة مستحيلة، لا يكون واللاكينونة واجبة: مجابهة افعال مجردة مقدمة للفهم لا للرؤية. وغياب الناحية الحدسية عن هذه المجابهة لفت انتباه المفسرين، فشكا بعضهم القحط الشعري في الحديث البرمنيذي، وآخرون هزالته الفلسفية، وغومبرز يعترف بالشعور بالوهق أمامها.

أما هيغل فاعتبرها نشوة عقلية. «كان الايلياتيون، وبخاصة برمنيذس، يرون في الفكرة البسيطة عن الكينونة الخالصة المطلق والحقيقة الوحيدة، وفي مقاطعه التي وصلت الينا، توجد تلك الفكرة، معبراً عنها للمرة الأولى، في

تجريدها المطلق وبحرارة اندفاع عقلي صرف : وحدها الكينونة كائنة ، والعدم لا يكون» . اما نيتشه فلا يرى في الاختيار الا لعبة منطقية للفكر ، وفي مجابهة الامثال الا مجابهة كلامية :

«بلغ برمنيذس في فترة ، بلا شك في عمر متقدم ، الى التجريد الاكثر نقاوة ، والاكثر انعتاقاً من ملامسة الواقع . . . عندما اعترته قشعريرة التجريد الجليدية . . . صاغ المبدأ الاكثر بساطة بخصوص الكينونة واللاكينونة . . . ولكن لا احد يتصدّى بدون وجل لتجريدات رهيبة مثل الكينونة واللاكينونة ، فالدم يتجمد رويداً رويداً عندما يلامسها . . . وعندما نبحث عن المضمون المنطقي لهذا الاختيار ، «ما يكون ، يكون ، وما لا يكون ، لا يكون» ، لا نجد عملياً اي واقع يطابق بدقة هذا البرهان ذي الحدين . فكلمة كينونة لا تدل إلا على العلاقة العامة التي تربط كل الاشياء فيما بينها ـ وكذلك كلمة لا كينونة .

فهم اذن هيغل ونيتشه اللاكينونة البرمنيذية كعدم ، انما مجرد صرف ، بنوع ان نفي الكينونة ونفي هذا النفي هما بالنسبة اليهما ، في النهاية ، من مضمون منطقي اكثر مما انتولوجي . ولكن ان كانت اللاكينونة هكذا كياناً مجرداً ، نفياً مجرداً صرفاً ، فيجب أن تكون الكينونة واللاكينونة « متذاويتين » ، كما هما في الواقع في مطلع المنطق الهيغلي . اذ ذاك لا اختيار بعد ، ويصبح عرضه مرتين امراً لا مفهوماً ، وكذلك النهي ، تحذير الالة ، الالحاح على اقفال الاختيار ـ كما لو ان اعتبار اللاكينونة يجر على الفكر اقصى الاخطار . اضف الى ذلك اننا اذا تكلمنا مثل نيتشه عن تجريد مفرغ ، فهذا يعني اننا نعتبر بمثابة كائن مباشر لا يوجد فيه شيء للتأمل لأنه لا محدد وفراغ صرف ، ذاك الكيان المعظم في المقطع VIII ، السليم في كل اعضائه ، بلا قلق وبلا نهاية . . . المكتمل من كل الجهات ، الشبيه بانحناء كرة الفلك الجميل ، انه حضور ملآن وكامل يعظم الحكيم تثبيت تطلعه الروحي إليه ..

ان الفكر القديم كان ينفر كثيراً من فكرة العدم ، فلا يفهم اللاكينونة بهذا المعنى . وحده افلاطون ، لربما ، في السفسطائي ، تجرأ على ان يرى فيه «ضد الكينونة» ، إنما «ليودّعه بدون عودة» . ان «قاتل ابيه» اخطأ القتل ، لم يقتل اباه ، بل اكتفى بتسريحه ، كما انه لم يختر الافتراض الثاني ، متحدياً النهي ، (لا يكون واللاكينونة واجبة) ، لأن اللاكيان الهزيل الذي اختاره لا يتضمن إلا كياناً يعارض به الكيان وهكذا ، بوعي كلّي ، يبدل النفي الانتولوجي بالغيرية الجدلية رافضاً الاختيار . وبالعكس ، يزيح الفكر هذا الاختيار ، باعطائه للاكينونة تفسيراً فيزيائياً ، ويلف بالعتمة المطلب البرمنيذي .

ان الوجه الطبيعي للاكينونة هو العنصر . أكان العنصر الأقل نبلاً : حسب ارسطو ، ان عنصري كوزمولوجيا برمنيذس ، الناروالارض ، ليسا سوى الكينونة واللاكينونة في انتولوجيته . أم كان العنصر الاقل كثافة ، وفي النهاية ، الفراغ . فبول تانري Paul Tannerey الذي يرفض بقوة التفسير الاول ، لا يتردد أمام الثاني . «ان كينونة برمنيذس هي الجوهر الممتد وموضوع الحواس ، انها المادة الديكارتية واللاكينونة هي الفضاء الصرف ، الفراغ المطلق ، الامتداد اللامدرك بالحواس» . وان كان الأمر كذلك ، فالذريّون القدماء ، بتسليمهم بوجود الفراغ ، يرتكبون على طريقتهم جريمة «قتل الأب» .

هل اعتقد لوكيبوس حقيقة وهو الذري الاول ، وتلميذ برمنيذس حسب بعض الدوكسوغرافيين ، انه بانطلاقه من الايلياتية وبقائه على ارضها ، كان يوجّه اليها ضربة السيف؟ ان ما نعرفه عنه ، أو بالأحرى ما لا نعرفه عنه ، لا يسمح البتة بالاجابة على هذا السؤال . ولكن الايلياتي الاصيل ميليسوس ، ان صح ما يقوله سمبليسيوس ، قد هيأ بلباقة العبور من الايلياتية الى التفسير الذري

للكينونة و للاكينونة، بأخذه صور برمنيذس مادياً:

لا شيء فارغ، لأن الفراغ لا شيء ولا يمكن اللاشيء ان يكون. الكيان لا يتحرك، لأنه لا مكان يذهب اليه، لأنّه ملآن: لو وُجد فراغ، لانتقل الى الفراغ، ولكن بما انه لا فراغ لا مكان يذهب اليه، لا يمكن ان يكون كثيفاً او لطيفاً: لأن اللطيف لا يمكن أن يكون ملآنا كالكثيف، ولكن اللطيف هو اكثر فراغاً من الكثيف. هو ذا التمييز الواجب بين الملآن واللاملآن: ان استطاع شيء ان يجد مكاناً أو أن يُستقبل، فلا ملآن. وحيث لا شيء يستطيع أن يجد مكاناً أو أن يستقبل، هنالك ملآن. اذن الكيان هو حتماً، ملآن، ان لم يوجد فراغ، وان كان اذن ملآناً، فهو لا يتحرك.

ميليسوس، الذي يعبّر هنا عن نفسه كفيزيائي، هل يفكر الشيء ذاته؟ من الجائز الشك بذلك، لأنه من حديثه عن الكثيف واللطيف، الواضح جداً انتولوجياً، يظهر الخطأ الفيزيائي بشكل صارخ. مهما يكن، من الواضح ان فراغ الذريين لا يمكن أن يمثّل فراغاً انتولوجياً، ثقب كيان: انه فضاء لا يوجد فيه جسم، وبما ان الفضاء هو مع الجسم شكل من شكلي الواقع الطبيعي، فهو كالجسم يقتسم الكيان، اما النقص فيعود الى ما ينقص منه، كما سيشرح ذلك لوكريس افضل من معلمه ابيقورس. وحيث ينقل رأي لوكيبوس وديمقريطس، يقدّم ارسطو هذه الملاحظة الذكية: اللاكيان المفهوم هكذا لا يملك وجوداً أقلّ من الكيان، اذ أن الفراغ لا وجود له أقل من الاجسام. وان حدث فيما بعد ان نسي الناس هذا حتى خلطوا بين الكائن والجسم، كما فعل بخاصة الرواقيون، فهذا لا يبرهن ان ميليسوس واقل منه برمنيذس فهما الاشياء هكذا، بل يبرهن فقط على انه يصعب على الفكر الانتولوجي ان يبقى في مقامه دون أن يعاني من السقوط الكوزمولوجي.

ان التفسير الفيزيائي للطرفين يزيل الاختيار، الفصل القوي: امّا يكون وامّا لا يكون (مقطع VIII). امّا الكينونة، وامّا اللاكينونة: حسب النشيد، يجب الاختيار. ولكن ان كان الكائن هو الجسم، واللاكائن هو غياب الجسم، فلا يجب الاختيار. فان علم الاشياء، المتروك لذاته، يستطيع، ولربما يجب عليه، ان يقبل الكيان واللاكيان مفهومين هكذا، كما يظهر ذلك الشرح الذري للكون، هكذا لوكريس، بعد ابيقورس، يهتمّ مطوّلاً ببرهنة انه يجب وجود الفراغ مع الملآن لتعليل الاشياء. فلا شيء ضد الايلياتية في تعبير كهذا، لأنه ليس مصاغاً في المجال الايلياتي. اما العلم الذي يأخذ به فيتبع مسلك الرأي، وهذا كل شيء.

اضف الى ذلك، ان كان حقيقة كيان برمنيذس الجوهر الممتد وموضوع الحواس واللاكيان الفضاء الصرف، كما يقول تانّري، ولكون الواحد والآخر يشتركان في الكيان، وجب إقامة التضاد بينهما على صعيد الكائن، لرفض برمنيذس احدى حالتي الواقع الطبيعي فقط كي لا يقبل إلا بالأخرى، اي انه يفضح غياب الاجسام كوهم من العيون. ولكن الأمر لا يحصل هكذا، بالعكس، في غياب الاشياء الموجودة، الكائنات، تتفجر الكينونة وضدها، في «اصطدام امكانات انتولوجية خالصة، في تعليق كل حضرة كائنية بعد».

ختاماً، بما ان العنصر الأقل نبلاً أو الفراغ لا يمثلان اخيراً إلا كياناً نسبياً لا يعارض الكيان إلا من وسط الكيان، وبالتالي لا يخرج منه الفكر، فمن الممكن وضعهما بدون «قتل الأب»، وبدون نبذ الاختيار. ينقل هذا الاختيار فقط الى منطقة بعد أو قبل العلم، الفيزيائي أو الجدلي، حيث يتخلى الفكر عن المغامرة. لأن علماً كهذا لا يعنى إلا بالكيانات. اما الفيزياء فتنسى وستنسى اكثر فأكثر قول وتفكير كينونة الكائن والاهتمام بها، لأنها تنصرف كلياً الى الركض وراء

كثرة الاشياء لتعلّلها، ولا نهاية لهذه المهمة. اما علم الجدلي، فنراه، رغماً عن مشروعه الأصلي، يترك حديثه يقف الى جانب الكائن عندما يطرح سؤ ال الكينونة واللاكينونة، لأن كل جنس من اجناس السفسطائي الخمسة ينتشر الى جانب الاجناس الأخرى في مجال الاشياء، كأشكال أوأنواع أولى للواقع، في غياب كل معارضة بين الكائن والكينونة. من افلاطون الى افلوطين ومن بعده، الذين يتكلمون عن الكيان يتكلمون دائماً وفقط عن الكائن. فغياب هذه المعارضة هو غياب الكيان الذي يتكلم عنه مطلع المقطع IV.

يكون واللاكينونة هي مستحيلة، لا يكون واللاكينونة واجبة: لا يحتاج المسافر الى السؤ ال عمن أو عما يقال الـ«هي»، لأنّه لم يعبر الطريق مجتنباً مسلك البشر ـ الطريق الانتولوجي، حيث السؤ ال الاول بحرفيته يتناول الكينونة ـ الا ليتعلم انه يجب الذهاب من الكينونة، واضعاً في البدء الكائنات بين قوسين، خشية أن نفقد رؤ يتها كما هي، ثم ليفشل في قول وتفكير كينونة الكائن. وكيفما تمت ترجمة البيت الثاني من المقطع السادس، فلا شيء يتبدل بشأن اللاشيء. فلا كيان للعدم، انه كيان النفي المطلق، وايضاً: لا يوجد عدم، لا نقص في الكيان، انه ملآن بدون فراغ، اتصال بدون انفصال، مساواة بدون اختلاف، لأن النقص والانفصال والاختلاف لا تسكن إلا عالم الظهور حيث لا معنى للكينونة بسبب سقوط العقل الأعمى والزائغ. واذا ما اعيد الفكر الى جديّته، فلن يجد أمامه إلا الكينونة.

والحال، هنا تكمن بالنسبة الينا صعوبة التفسير الحقيقية. لا يمكن، تقول الالهة (مقطع II) معرفة اللاكائن ولا التعبير عنه. هذه هي الكلمات التي ينطق لنا غريب «السفسطائي» قبل أن يودّع» «ضد ـ الكينونة»، ويسرّح مفهوماً لا يحتاج اليه الفلسفة. الا يتناسب من ثم العدم مع وهم يزول طبيعياً أمام

التحليل؟ هكذا سوف يفهمه برغسن في نقده الشهير في «التطور الخلاق». ولكن إلحاح الالهة على اقصاء الافتراض الثاني يظهر انه، بالنسبة الى برمنيذس، هنالك طريق قد يشعر الفكر بميل الى عبورها: مسلك جهل تام، انني اميل بك عن طريق البحث هذه، ازح تفكيرك عن طريق البحث هذه، لن اسمح لك لا بالنطق ولا بالتفكير- يجب أن يوجد هنالك خطر حقيقي، خطر يتربص «بالمائت الذي يعرف»، الذي قادته خيل النفس الى لقاء النور. يجب أن يكون هذا الخطر انحرافاً عن الحكمة، ويجد برمنيذس عنه امثلة في بيئته الفلسفية.

اذا ما انحصرنا في ما هو ممكن ايديولوجياً في اطار النشيد، بدا ان للمشكلة حلاً واحداً، ذاك الذي يوحي به، في النهاية، الاعداد البيتاغوري للإيلياتي.

فبإدخال البيتاغورية في قلب الكينونة بالذات ثنائية اللامحدود والحدود الاساسية، من جهة، ويطلبها، من جهة اخرى، من العدد الخصائص الصورية التي تجعل الكيان قابلاً للمعرفة، كانت تنسب الى الكل بنية مركّبة من حبوب، وهي تلك التي سيطبقها علماء الذرة فيما بعد على علم الاشياء. فمن المنظور البرمنيذي، ان تمثيلاً كهذا هو أخاّذ لأنه ينمو على صعيد الحقيقة لا على صعيد الرأي. لا ننسى ان الإيلياتيين والبيتاغوريين يؤلفون معاً العائلة الايطالية في الحكمة اليونانية، التي تميزت، حسب بروكلوس، بالتمسك باشكال ما هو موجود، بينما العائلة الايونية، وهي اقل اهتماماً بنظرية الكينونة، كانت تدرس بدقة الطبيعة ومنتوجاتها. وكانت تطبق على العائلة كلها ملاحظة سمبليسيوس هذه بشأن الايلياتيين: لا يعالجون عنصر الطبيعة، بل الكائن حسب كيانه. والحال، ما يجوز لعلم الاشياء لا يجوز لعلم الكيان. ان كوزمولوجيا برمنيذس ذاته هي، كما رأيناها، ثنائية، وتستخدم وفقاً لمفاهيمها بعضاً

من ازواج المتناقضات المستعملة في البيتاغورية . ولكن برمنيذس يعنى بالحفاظ على ازدواج حديثه عن الطبيعة ، وهذا ما لا يفعله البيتاغوريون .

في النهاية ، اذا فهمنا جيداً برمنيذس رأينا انه يعيد درس الكينونة الى منطقهِ الخاص ، ويربطه بالنفي الانتولوجي . فقبول الانفصال في الكيان هو ثقبه بالعدم . والحال ان هذا الامر ، المسلم به في الفكر الحديث ، لم يكن مسلماً به في الفكر القديم . فالفكر الحديث الذي استنبط تصورات الكينونة للذات والكينونة ـ هنا ، يملك الوسائل ، بربطه انكشاف الكينونة مع ظهور اصلي للعدم ، للتسليم بالكينونة وبالعدم معاً . ولكن الحكمة القديمة تجهل هذه التصورات ، التي اقتضى لإعدادها عشرات القرون . انها لا تسند انكشاف الكائن الى اي شيء سابق للشخصية . ومن ثم ، كيف يستطيع العدم ان يعني لها ، كما يعنيه للفلسفة الهيدغيرية ، هذا اللاشيء الذي به توجد الكينونة ، وكيف تستطيع الكينونة ان تنطوي على العدم ؟ لا يستطيع العدم هنا إلا أن يضعف الكينونة ، ومهما قل النقص الذي نسلّم به في الثاني بات محتماً عليه أن يغور في الاولى : انه بدون نقص ، وعندما لا يكون ينقصه كل شيء ، يقول بوضوح البيت ٣١ من المقطع VIII حسب قراءة سمبيليسيوس . اما الكيان واما العدم ، اما يكون وبالتالي لا يوجد لا كيان وبالتالي لا يكون ، هذا هو الاختيار الذي يجابه به برمنيذس فكراً خالياً من الانسجام . لذلك يستحيل اعادة وجود الكيان انطلاقاً من اللاكيان (مقطع VII) : هذه الطريق ليست سوى مسلك يتيه فيه العقل ، لأنه على هذه الطريق يمجّد نفي الكيان قدرة العدم الكلية الغريبة .

وبما أن العقل لا يستطيع ان يتخلى عن الكينونة ، يجب عليه اذن ان

يتخلّى عن اللاكينونة ، ان لم يكن باستطاعته أن يلعب بوعي اللعبتين معاً . فالجماعة المزدوجة الرأس تلعب هذه اللعبة ، انما بدون أن تعرف ذلك وفي الغباوة : في منظورها ، الذات وما ليس الذات ، شيء واحد .

٢ ـ مساواة الكينونة والتفكير .

التفكير يساوي الكينونة . هذا التساوي مثبت في المقطع III : التفكير والكينونة متداوتان ، ومعاد في البيت ٣٤ من المقطع VIII : التفكير وما بسببه يوجد فكرهما متداوتان . والبيتان التابعان يشرحان ذلك باعادة هذه المساواة الى الكلمة : لأنه بدون الكائن الظاهر بالكلمة لن تستطيع أن تجد التفكير الكائن هو اذن المكان حيث الكيان المتكلم مع ذاته يقبل الى نور العقل ، يعطي ذاته لذاته في الفكر وبالفكر . في هذا الظهور يعبر كل الكيان ، بدون حيطة ولا ضياع . الكيان والكائن هما ، مجازاً ، متساويان في الامتداد ، لذلك يستطيع البيت الأول من المقطع السادس ان يؤكد مطلوب القول والتفكير في كائن الكيان . مع ذلك ، لا ينقلب الكيان الى الكائن حيث يقال بدون ان يتنصّب ، يسكن فيه كغائب يستطيع العقل اليقظان وحده أن يجعله يضيء وأن يدرك حضوره في تنوع الكائنات الذي لا يفرغ : الكينونة الغائبة ، تأمل فيها أقلّه كياناً حاضراً بتأكيد أمام العقل (مقطع IV) .

هذه خمسة اعلانات عن حقيقة واحدة يجب إدراك معناها من جديد في ما سبق وفي ما سيأتي . ما دمنا لم نعن إلاّ باعلان مبدأ أو عنصر كل الاشياء ، استطعنا بكل بساطة أن نرى في هذا اللامحدود الكيان الصرف ، السليم والبريء من سلبية الكثرة ، ولكن ما ان اجتهدنا بأن نعلن

مسوغات الاشياء ، وجب علينا وضع الكينونة في مساواة مع اللوغس ، الفكر ، وتعقّدت المسألة .

عند الفيزيولوجيين ، ان علاقة الكينونة بالكائنات لا تُعتبر علاقة مضيئة تربط الظهور بالظاهر . فالكينونة ، في أمومة غامضة ، تحتوي الكيانات التي تخرج منها بقسمة ـ حسب الفاظ سمبليسيوس الذي ينقل نظرية اناكسيماندر وآخرين . في هذه الولادة ، يرى خسارة ، لا يعوض عنها بعودة الكائنات الدورية الى اللامحدد بالموت ، وببعثرة الاشكال في اللاممیز ، لأنه ، في غياب الفكرة ، وغياب فعل العقل ، لا تتألق الكينونة في الكيانات التي لا تجيب عن الكينونة ولا لصالح الكينونة . « فاللوغس » وهو حديث الكينونة ـ عقل وكلمة ـ ينشىء هذه المسؤولية . فاللوغس ، وهو مساوٍ للكينونة حيث ينمو بمثابة حديث عن الكيانات ، يضع دفعة واحدة مساواة الكائنات مع الكينونة داخل فكرة هي كلمة . وتعبّر صيغة برمنيذس عن هذه المساواة عندما تقول : يتذاوت التفكير وما بسببه يوجد فكر ، لأنه بدون الكائن الظاهر بالكلمة لن تجد ابداً التفكير .

ومع ذلك كما رأينا ، باسم اللوغس يقترف قتل الاب الكاذب في السفسطائي . ان نقد افلاطون يأخذ على النظرية البرمنيدية حول الكينونة اعدامها للحديث . فهو يصنف هذه النظرية مع تعليم الفيزيولوجيين متّهماً اياها بفقدان « اللوغس » . وهذا لعمري امر عجيب ، ان كان الكائن بالنسبة الى برمنيذس المكان حيث يتكلم الكيان مع ذاته ، وان اراد برمنيذس بالكرة اخراج اللامحدّد . ولكن العجب هو ظاهر ليس الاّ ، لأن التباعد كبير بين اللوغس الافلاطوني والقول حسب برمنيذس .

على ما يبدو ، ان ضمّ الحديث الى المنطق المنطقي حصل مع مدرسة

ميغار ، وهذا حدث جلل . فالميغاريون، الذين انحدروا من الأيلياتية، ادركوا بدون شك ، بتأثير من زينون ، ضرورة مجابهة حدس الواحد مع مقتضيات لغة البشر . فزوّجوا الاثبات الانتولوجي للوحدة مع تجزئة منطقية (كما يقول ليون روبان Leon Robin) فاكتسبوا لقب « الجدليين » العاطل ، بالمعنى ذاته الذي سيأخذ به ارسطو والقرون الوسطى بعده ، أي لقب منطقيين ، خبيرين في اقحام السذّج في المناقشات الخطابية . ولكنها كانت خطوة حاسمة في تاريخ « اللوغس » ، الذي يأبى العودة الى الوراء . وعبثاً حاول افلاطون ، في تصوره الخاص للجدلية ، انكار هذه التجزئة المنطقية ، وتأمين سيطرة جديدة للحديث على الكينونة بإقراره بأن للأشياء وللرأس البشري الذي يفكرها « لوغساً » وحيداً ، فهو يحافظ على تصور ميغاري للحديث ، بمقدار ما يسود فن الكلام ، الذي يُكتَسب بالدرس وهو علم اخصّائيين ، على القول ، وبمقدار ما ، كما يوضحه السفسطائي ، لا يعالج فيلسوفه زوجي الكينونة واللاكينونة الا كمنطقي : بسبب الخطأ الممكن في الحديث ، وبسبب السفسطائي ، هذا اللبق في تحريف الحديث .

ولكن برمنيذس يتطلع الى كل هذا من علو شاهق فلا يرتبك بالاعتراضات المنطقية ضد انتولوجيته . فهو لا يعرف شيئاً عن الجدلية ، الميغارية او الافلاطونية ، ويبحث عنده المنطق والجدلية عمن يعطيهما النور . ان القول المذكور في نشيده ليس « لوغساً » يحيط في الكلام وقواعده ، بل هو الكلمة النقية ، في معناها الانتولوجي العريان . . فلفظة « لوغس » عينها ليست مميزة لمعجمه في الحكمة كما كانت عليه عند هيرقليطس . فهي لا تظهر إلاّ مرتين في المقاطع (VIII, I) ، المرة الأولى ، لتدلّ ببساطة الى صلاة بنات الشمس الموجهة الى العدالة حارسة

الأبواب . والمرة الثانية ، في استعمال اكثر تقنية تحلّ محل لفظة « ميثوس » في المقطع II ، وكلتا اللفظتين تعني حديث الحقيقة الذي تفوهت به الالهة . اما الألفاظ التي تعبّر عن القول فتعود في اكثريتها الى عائلةاخرى ، عائلة Phemi » « فيمي » ، التي تعني جعل ظاهراً ، اظهاراً بالكلمة . وهذه هي الحال في المقطع الثامن : التفكير في الكينونة صار كلمة ، وهو فيها الكيان الذي يقول ذاته .

والحال ، مع انحراف الحديث بمنطق المنطقيين ، يسير انزلاق المسألة الانتولوجية . وسوف ينحصر التساؤ ل حول الكينونة من الآن فصاعداً في الكائنات . هكذا الاجناس العليا الخمسة في السفسطائي تقتسم الكيان الذي ودعه الفيلسوف الجدلي مع توديع ضده العدم ، لأن نقاوته لم تعد في متناول الحديث والعلم . وسوف يشرح ارسطو ، في الميتفيزيق ، ان الكيان والواحد ينقسمان مباشرة الى بعض الاجناس ، وتقود هذه القسمة الى قسمة موازية في العلوم ، الى درجة ان ما يسميه تارة « فلسفة اولى » « لاهوتاً » لم يكن انتولوجيا بعد ، بل علم نوع كائنات بين كائنات اخرى ، أي النوع الاكثر نبلاً ، نوع الكائنات « الاولى ، الالهية ، اللامتحركة والمنفصلة . وبمقدار ما تبقى الفكرة ، مهما جرى ، مأخوذة بالسؤ ال حول كينونة الكائن ، فلن يبقى لها إلا أن تنفي الثاني الى ما بعد اللوغس والعلم ، وبالتالي اهمال المذاوتة البرمنيذية بين الكينونة والتفكير . وهكذا تعود الفكرة الى مشكلة المبدأ التي ازالتها الانتولوجيا ، وتضع المبدأ في تباين واضح مع اللوغس ، وهذا ما يؤدّي ، بعد سحب لا محدّد الفيزيولوجيين صوب اللامدرك واللامعقول ، الى التزام التساؤ ل حول الكينونة بطريقة صوفية يكتنفها الصمت والظلمة . أما صوفيّة برمنيذس العاقلة والمنيرة فهي غريبة كلياً عن هذا الطريق .

ولا تقتصر الخسارة على الانتولوجيا في معناها الخاص باهمال مذاوتة التفكير والكينونة ، بل تتعداها ايضاً ، كما سنراه ، الى مسؤولية الكائن تجاه الكينونة ، التي تربط بتألق نادر عند برمنيذس مصير الكينونة بالكائن الذي يفكّر .

الى درجة أن الفلسفة الهيدغيرية استطاعت تحديث التفسير ، بتعرّفها في الكائن الذي يفكر على الكائن الذي يجب أن نقرأ فيه معنى الكينونة ، لأنه ينعم بأوّلية في تطور السؤال الانتولوجي . وهذا ما يضع الكائن الذي يفكر عند برمنيذس الى جانب الكينونة ـ هناك بالمعنى الهيدغري ، اي الى جانب الكائن المميّز (بخصوص السؤال الانتولوجي) الذي به يوجد كيان ، الذي به الكيان هو معطى ، عكس المغلق واللامنكشف .

مع ذلك فإن فكرة الواقع الانساني المسؤول وحده عن الكينونة لا تتفق زمنياً مع النشيد . فإن التفكير الحارس للكينونة لا يستطيع عند برمنيذس أن يأخذ ابعاد الوعي ولا أن يحدد الواقع الانساني في سقطته . بالعكس ، ان فكرة الانسان لا تستطيع ان تكون هنا سوى جزء من التفكير ، مقتطع من الفكر الشامل ، فتستقي منه ما تملكه من قوة لتأخذ على عاتقها حصتها من الحراسة ؟ . وبالشكل ذاته ، فإن النفس الانسانية لن تكون ولا يمكن ان تكون ، في سياق الفكر الهلليني ، سوى جزء ، وليس الاكثر نبلاً ، من النفس الشاملة . كما ان الكائن الذي يفكر لا يستطيع هنا أن يستأثر بجماعة « القصبة المفكرة » ، التي تكلف ديمقراطياً بحراسة الكينونة كلاً من العاقل والعامة بالتساوي ، لأن كلا منهما يحمل في ذاته الصورة الكاملة للوضع البشري ، كما يقول « مونتاني » Montaigne ، . تقتضي الحراسة حسب برمنيذس ان نكون على مستوى المهمة بالحفاظ على

كلمتنا في مستوى الكلمة ، وهذا ما لا يدل على الانسان بعامة ، بل على الحكيم وحده ، ذاك الذي سعى وتقبّل ثمرةً لسعيه التعليم الالهي .

٣ ـ كرة الكينونة ـ واحد .

يعطي ارسطو كمثل « لقضية » ، الى جانب « كل شيء يتحرك » لهيرقليطس ، الاثبات الإيلياتي ـ المنسوب الى ميليسوس في مقطع من « التوبيك » ـ بأن الكينونة هي واحدة . ونجد الشهادة ذاتها ، مروية انطلاقاً من الاشارات الموجودة في برمنيدس افلاطون ، وفي تفسير بروكلوس لهذا الحوار . فحسب بروكلوس ، كان برمنيدس يطالب بالاقرار باصالته في نظرية وحدة الكينونة ، التي كان يسخر منها الاغبياء العاجزين عن الفهم ، مستخرجين من هذه الوحدة نتائج مضحكة (بانه لا يمكن ان يوجد معاً برمنيذس وزينون ، مثلاً) ، وجواباً على هؤلاء قد يكون زينون كتب الكتاب المفقود والمذكور في مطلع البرمنيذس ، وفيه يجادلهم ليظهر لهم أنه ينتج عن النظرية التي تأخذ بكثرة الكيانات نتائج مضحكة ايضاً .

إن « القضية » الايلياتية تنطوي بدون شك على ما يثير سخرية المزدوجي الرأس ، ولقد وجه ضدها ، ارسطو نقداً شديداً ، متهماً برمنيذس (وميليسوس) بالبرهنة كلامياً فقط ، ومعتبراً براهين برمنيذس ، علاوة على كونها بدون ختام ، خاطئة ، لأن الايلياتي يأخذ الكيان بشكل مطلق ، بينما يمكن قوله دائماً في معانٍ عديدة . مع ذلك ، ان هذه القضية لن تثير مجابهة في العمق بين « الفلاسفة الوجهاء » . لأنه لا يوجد أحد لا يسلم بأن الكيان في معناه السامي هو واحد (كما يعبر عن ذلك بروكلوس في المقطع ذاته) ، إلّا اذا عنينا بالفلاسفة الوجهاء البيتاغوريين وحدهم ، حيث يؤدّي اللّامتصل الى كثرة معقولة . فلا يمكن من ثم ان تكون اصالة

برمنيذس إلا في انشائه الخاص ، في الشكل الذي يعطيه لهذه الوحدة وفي المطلقية التي يقدم بها واجب الوحدة ، مقابل البيتاغورية التي ينشق عنها ، فالكرة هي الشكل الذي يعبر فيه عن المطلقية البرمنيذية .

لنعد الى الابيات ٢٦ ـ ٣٢ ، و ٤٢ ـ ٤٩ من المقطع الثامن :

علاوة على ذلك ، لا متحرك بين حدود ربط شديدة ، انه بدون بداية ولا نهاية ، لأن الولادة والفساد أبعدا عنه بشكل مطلق . . . لذلك تقضي العدالة بأن لا يكون الكائن غير مكتمل . . . وايضاً لأن الحد هو الطرف ، انه مكتمل من كل الجهات ، شبيه بانحناء كرة الفلك الجميل ، متساوٍ في كل الاتجاهات انطلاقاً من المركز ، لأنه لا يجوز أن يكون هنا أو هناك اكبر أو اصغر . . . انه متساوٍ ضمن حدوده .

ان مفهوم الحد هذا هو مفتاح المطلب البرمنيذي . فهو يتيح للايلياتي بأن يستعيد بالفكرة « الهي » اناكسيماندر ، والخالد واللافاسد ، الذي كان يراه الميليزي بدون أن يستطيع تفهمه ، لتصوره اياه « كابيرون » لا محدّد .

ويقول سلفستروس ماوروس، وهو شارح من القرن السابع عشر : « ان برمنيذس كان يسلّم بأن كل شيء هو واحد حسب العقل والشكل . . . لأنه كان يقول ان هذا الواحد هو محدّد وكامل . والحال ان الاشياء تتحدد بالشكل» . والتحديد هنا يعني الاكتمال الذي يخلّص الشيء من اللامحدد . فوضع الحد هو فعل العقل الذي ينشر كل الاشياء حسب « اللوغس » ، ويجلب الحدُ الشكلَ الذي يكمّل و « ينهي » . انما لمَ ترتيب الاشكال الجميل ، داخل الكائن ، مملكة الرسم الابولوني ، ان لم يكن الكل مرتباً ، وان وجب على الكائن ، المأخوذ في كليته ، ان يفقد حدوده

ويتبعثر في اللامحدود ؟ ان البيت ٣٢ من المقطع VIII : العدالة هي أن لا يكون الكائن خالياً من الحد ، يبسط على الكل الحاجة الى الشكل التي تحكم حديث الكيانات .

من جهة اخرى ، في اي إطار يمكن حصر الكل بدون انكاره ككل ، وأي شكل يليق به ، ويصون معاً الاكتمال الخاص بالمحدد، والنزاهة التي لا تقبل حدوداً ؟ أي شكل ، غير شكل الكرة ، مع قدرتها الرمزية الفريدة .

من المستحسن أن نعيد هنا في البدء قراءة نشيد الانحناء الذي يغنّيه ارسطو في كتابه « عن السماء » . فالدائرة هي الاولى بين الاشكال المسطحة ، انها الواحد والبسيط ، انها الكامل ، وكما هي الدائـرة للمساحات كذلك هي الكرة بالنسبة الى الاحجام ـ التي تقتضي هندسة الابعاد الثلاثة لتمثيل الكائن ، بمقدار ما يُرى « كجامد » أو « جسم » .

حالما ادخلت ، مدرسة فيتاغوراس الكرة في الفكر الهلليني ، فرضت ذاتها ، بفضل الضرورة الداخلية التي تسيطر على الثقافة وبقوة اغراء خارقة . ولكونها معاً الأولى والاخيرة ، فلها نقاوة البدء ـ الواحد والبسيط ـ كما لها كمال النهاية ، كون ما هو في النهاية هو ذاته في البدء . انها تصالح الذات والآخر في تشابه يزول فيه الاختلاف بدون ان يغور حديث الكيانات في ليل بدون لغة ، اذ تنطوي مساواة الاشعة على شحنة رمزية فقدناها نحن تقريباً . فالمقطع VIII من برمنيدس يقول : بما أن للكائن مساواة في القياس مع ذاته فهو يملك في الوقت ذاته مساواة عدم الاختلاف . للكوزمولوجيا « تيمي » الافلاطونية ، يبقى واضحاً ان الله اضطر الى إدارة العالم في شكل كروي ، « اذن الابعاد هي متساوية في كل مكان ، منذ المركز حتى

الاطراف ، لأنه من الاشكال كلها هذا هو الاكثر كمالاً والأوفر تشابهاً مع ذاته » .

ولا تقتصر الكرة على مصالحة الذات مع الآخر في التشابه بل تصالح ايضاً الحد ، المطلوب بسبب حبها للشكل ، مع اللانهاية في معنانا ، فهي في آن واحد الشكل المغلق والقابل للشمول . ويعلل « بتوليمي » كروية السماء بكون الكرة ، بين الاشكال كلها ، ذاك الذي يضم اكبر حجم في صغر مساحة ، ان هذه العلة ، التي قلما تتناسب مع العلم كما يبدو ، هي اكثر مناسبة نفسياً وكثيرة المغزى . انها تسمح بتصور عالم محدود ولا محدود معاً ، محدود في الكبر ، كي لا يتبعثر في ما لا شكل له ، ولا محدود في العدد : نجد هنا « اللامحدودين » أو « اللامتناهيين » الذين ما برحا سائدين على الفكر منذ بيتاغوراس ، علماً بأن مفهومهما لم ينحصر في مجال التزايد بدون قاعدة ، بل تعداه الى غنى كثرة الكيانات .

الحد هو الأقصى في المقطع VIII يعني أن لا شيء يقع خارجه ، لا يمكن ان يوجد شيء بعده ، لأن كل الكائن محتوى في الداخل ، فالمحدد والتام يأخذان هنا وجهاً واحداً . اما الكرة ، وهي شكل كامل ، فتضم في داخلها كل الأشكال الأخرى ، « فعل السطر ، والمثلث والدائرة » وشكل الاشكال ، كما سيقوله ايضاً ، عشرين قرناً فيما بعد ، مفكّر مسيحي هو قارىء متعمّق لبرمنيذس ، وهو نيقولاوس دي كوز Nicolas de Cuse . لذلك يعطي « التيمي » بطريقة بديهية ، الكرة كشكل للعالم ، « للحي الذي يجب أن يضم في ذاته كل الاحياء » ان هذا الحي الذي يضم كل شيء يشبه كائن النشيد .

هنا ايضاً ، نجد ان برمنيذس يستخدم في سبيل هدفه الخاص اعداده

البيتاغوري . فهو يأخذ من المدرسة الكرة التي بها تحد الكوزموس ، وينقل دلالتها الى المجال الانتولوجي . انها غائبة عن العرض الكوزمولوجي الذي يشكل القسم الثاني من النشيد ، بينما تشكل الاكاليل المركزية الدائرة التي منها يتكون العالم تداخل اسطوانات ، كما هي الحال عند اناكسيماندر . لذلك ، يستطيع برمنيذس أن يبدّل باحادية الكيان الثنائية البيتاغورية ، المؤلفة من الكوزموس المحدود والروح اللامحدّد ، حيث يغوص . لذلك يعلن بشأن الكيان الشكل الكروي اللامتحرك ، مقصياً هكذا الحركة الدائرية التي كان بيتاغوراس ، على ما يبدو ، ينسبها الى السماء : اما ثنائية الكوزموس والروح والحركة الدائرة فتقتضي حديثاً آخر ، متجاوباً مع همّ آخر .

يمكننا ان نتساءل ان كان برمنيذس ، بفعله هذا ، لا يعيد صورة الكرة الى رمزها الحقيقي . لأنه في النهاية ، مهما تضاءل اهتمام الكوزمولوجيا اليونانية بالعلم حسب مفهومنا ، ومهما تضاءل إدراكها لمقتضياته ، فإنه ملازم لها أن تصير موضوعية ووضعية اذا ارادت ان تدرك من جديد في حديثها حديث الاشياء . من هذه الزاوية يمكننا ان نرى فيها ، دون مخالفة الزمن ، ابتداء العلم الغربي . والحال ، موضوعياً ووضعياً ، لم تكن صورة الكرة لتفرض ذاتها . فقدرتها رمزية فحسب ، ويكتب هيدغر بصدق ان « كرة الكيان هذه وكرويته ، لا يجوز أبداً أن نتمثلهما موضوعياً » .

اما الفيزيولوجيون الايونيون فلم يكونوا بحاجة الى ذلك للتعبير عن حدسهم للوحدة . كان يكفيهم قول العنصر الذي تصدر عنه كل الاشياء وإليه تعود بتبديل الشكل وإعادته . وعندما نضيف الى ذلك ، عند

اناكسيماندر أو هيرقليطس ، العودة الدورية التي بها يزول مرحلياً حديث الاشياء ، ندخل الى هذا الحديث دورية هي كالظل المتحرك للكرة اللامتحركة ، الانعكاس الكوزمولوجي للسؤال الانتولوجي الذي تجيب عليه .

تجتنب الانتولوجيا البرمنيذية العودة الدورية وتقطع الطريق على كل حنين ، لأن الكرة تقوم بدور المعاصرة لها . وهكذا يزول السؤال عن المبدأ بمعنى بدء . ولا يحتاج الحديث الى أن يكون سلسلة ان كان كلمة بدون تتابع في الملازمة الزمنية للامتبّدل هنا (المقطع VIII ،) . سيان عندي من اين أبدأ ـ لأنني من جديد سأعود الى هناك ، يقول المقطع V . ما هي أهمية البدء ، ان كان في كل مكان ؟ فإن كان في كل مكان ، أي كائن كان هو بدء كما هو نهاية . كون التقدم هو ايضاً عودة بالنسبة الى الأساس ، فهذا ما لن يردده بقوة إلا هيغل . كما انه يلاحظ بالتأكيد ان الجدلية الهيغلية ، باستثناء ما هي عليه من اختلافات ، تحافظ هنا على المقتضى الايلياتي .

فالكرة لا تلاشي الحنين الى البدء فحسب ، بل تزيل ايضاً الحنين الى الاعالي الذي هو الثمن التصوفي للانتباه المفرط الى حديث الاشياء . ان كانت الكينونة ـ واحد ، في الهنا اللامتبدل ، معطاة كلها دفعة واحدة ، فمن النافل نفي القسم الافضل منها الى مكان ما وراء العالم ، والزمان ، وحديث العقل ، كما ستفعله التصوفية الافلاطونية الجديدة والفكر المشتق منها . فما فتئت هذه النزعة ، اياً كان معجمها المستخدم ، تميّز بين ما سوف يسميه نقولا دي كوز ، « الواحد المعظم » و« اللامشترك » من جهة ومن جهة اخرى « الواحد المنتظم مع الكثرة ذاتها » ، باعلانه ان كل شي ء يأخذ ما هو عليه من كينونة من الكيان المعظم الفائق . لم يعد باستطاعة الفكر الذي

افسح في المجال للحديث الخصب أن يتخلى عن هذا التمييز ، والا تقلّص الى خانة انشاء كلامي ، (كما هو الحال بشكل نموذجي عند ارسطو) الاثبات القديم القائل بأن الكينونة والواحد متذاوتان . ان الكرة الايلياتية تقصي عن التفكير الموضع الآخر ، وهذا هو اسلوبها الى تبديد الحلم المتعدّد الاشكال الذي يسميه نيتشه وهم العوالم ـ الخلفية .

لا نستطيع هنا حتى الكلام حصرياً عن تجاوز الكيان ، ان افترضت لفظة تجاوز الانفلات ، الخطوة التي تتعدى وتخرج من . لربما لم تثبّت حلولية الكينونة في الكائنات ابداً بأكثر قوة مما بهذه الحكمة التي لا تريد إلا « قول وتفكير كائن الكينونة » ـ داخل تساوي الاول مع الثانية ـ بدون نقص من الداخل ولا من الخارج ـ في الحضور المشترك القوي .

ان التفكير الصعب في هذا الحضور المشترك هو صلب « القضية » الايلياتية . بدون شك لا يعني برمنيذس بانكار الكثرة (وقد ترك البرهان الجدالي لزينون المجادل) بمقدار ما يحذّر من اليقظة الطائشة المنقادة « بالعادة الخبيرة » ويدعو الى ما هو جوهري . فلا تحتاج الكثرة ، التي يسلّم بها ، في القسم الثاني من نشيده ، مثل أي انسان كان ، الى مدافعين عنها . لذلك يرى أن محاولة استنتاج الكائنات ، التي تتكرس له اشكال اخرى من الحكمة ، ليست مقتضى روحياً بمقدار ما هي ضياع وتبديد .

وهذا ما يبرز من تعليق بروكلوس ، الذي لا يخلو من القاء الضوء على الموقف البرمنيذي ، بالرغم من انه يخلط باستمرار فيها بين برمنيذس الحوار ، موضوع التعليق ، وبرمنيذس النشيد . فبرمنيذس ، بنظر بروكلس ، لا يعالج الكيانات ولا الكينونة وحدها ، بل يعالج الكل بمقدار ما يشاطر الواحد . فهو يدرس اذن الكائنات ، مثل الفيزيولوجيين ، إنما

لكونها تستمد كينونتها من الواحد . وبعد أن يحيط بكل ما يلزم للمعركة في سبيل الواحد ، لا يعتبر مفيداً النزول حتى الكثرة (آخرون سيقومون بهذه المهمة) : « رمى مرساته في تأمل الكينونة ـ واحد ، واهمل كل ما كان يقدر ان يتحول به نحو الافكار المنقسمة » .

٣ـ اضافات دوكسوغرافية ونقدية
كوزمولوجيا برمنيذس

١ـ ايتيوس Aetius

«بنظر برمنيذس، توجد اكاليل يلتف الواحد منها على الأخر، الواحد من الشكل اللطيف، والأخر من الكثيف، وهنالك اكاليل اخرى، موجودة بين المذكورة آنفاً، هي مزيج من نور ومن ظلمة. ويوجد مغلف جامد يلفها كلها كحائط، يقع تحته الاكليل الناري. ان الاكليل الأكثر قرباً من المركز، من الاكاليل الممتزجة، هو اصل وسبب الحركة والولادة، ويسمّيه برمنيذس آلهة حاكمة وحارسة للمفتاح، عدالة وضرورة. ولقد انفصل الهواء بفعل التبخر بمفعول الضغط العنيف (على الأرض). كما أن الشمس ودرب التبّانة هما فوهات من نار، والقمر مزيج من هواء ونار. وفي الأعلى، يقيم الاثير محيطاً بكل شيء ثم تأتي تحته المنطقة النارية المسماة سماء، ومباشرة تحتها المنطقة الأرضية».

٢ـ ايتيوس Aetius

«يضع برمنيذس في المرتبة الاولى من الاثير نجمة الصباح، وهو يعتبرها واحدة مع نجمة المساء، ويضع بعدها الشمس، وتحتها النجوم في المنطقة النارية التي يسميها السماء».

فلسفتـــان

٣ـ ديوجين لايرس Diogene Laerce

«يقول برمنيذس بان الفلسفة مزدوجة : واحدة تخضع للحقيقة واخرى تنقاد للرأي . لذلك يعبّر عن فكره هكذا : (استشهاد بالابيات ٢٨ ـ ٣٠ من المقطع I) انه يتفلسف في كتابته للاناشيد، مثل هيزيود، كسينوفان، وامبدوكليس، ويقول بأن قاعدة الصح والخطأ، هو حديث العقل : فلا دقة في الأحاسيس: يقول في الواقع (استشهاد بالبيتين ٣٥ـ ٣٦ من المقطع I .)
(من كتابه «سير الفلاسفة ونظرياتهم»)

انتولوجيا وفيزياء

٤ـ ارسطو : Aristote

(عن علة التغيير) «ان الذين، في البدء، اهتموا بالبحث المذكور؛ (الفيزيولوجيون) واثبتوا وحدة الجوهر، لم يجدوا صعوبة البتة، ولكن بعض الذين يثبتون الوحدة (الايلياتيون)، يصلون الى فترة تقصير في البحث، لأنهم يثبتون بأن الواحد هو لا متحرك مع الطبيعة كلها، لا في مجال الولادة والزوال فحسب (فهنا كلهم متفقون منذ البدء) بل ايضاً في مجال كل تغيير آخر، وهذا الموقف هو خاص بهم . اذن، من الذين يثبتون وحدة الكل، لم يتوصل أحد الى تصوّر السبب المطلوب، باستثناء برمنيذس لربما، وايضاً من حيث يفترض وجود لا سبب واحد فحسب، بل سببين، بمعنى ما» (من كتابه «الميتفيزيق»)

٥ـ ارسطو :

«لاعتبار برمنيذس بأنه، خارج الكينونة، لا توجد لا كينونة، فهو يفكر

بأن ما يكون، هو بالضرورة الواحد ولا شيء آخر. . . ولكنه، لاضطراره على ملاحقة الظواهر، والتسليم بالواحد بموجب حديث العقل وبالكثرة بموجب الاحساس، فهو يستعيد موقفه ويثبت ثنائية الاسباب والمبادىء، ويعلن انهما الساخن والبارد، ويقول آخر النار والأرض، ويضع واحداً من هذين المبدأين، الساخن، مع الكينونة، والآخر مع اللاكينونة» (من كتابه «الميتفيزيق»).

٦ - أرسطو :

«انكر بعضهم كلياً الولادة والزوال وقالوا: لا شيء مما هو كائن يولد أو يزول، فليس ذلك سوى ظهور بالنسبة الينا. وهكذا يفكّر الذين يتبعون ميليسوس وبرمنيذس. ولكن، حتى لو كانت اثباتاتهم الاخرى ذات قدر وقيمة، مع ذلك لا يمكن الأخذ بأنهم يتكلمون كفيزيائيين: في الواقع، ان وجود كائنات لا مولودة ولا متحركة كلياً، هو مشكلة خارجة عن مجال الفيزياء وتأتي قبله. ومع كون هؤلاء المفكرين لا يتصورون وجود شيء آخر غير الجوهر الحسي، فمع ذلك كانوا اول من تمثل بعض الجواهر التي صنفناها، والتي بدونها لا معرفة ولا فكر، وهكذا انجروا الى تطبيق تفكيرهم بشأن تلك الجواهر على الاشياء الطبيعية» (من كتابه «في السماء»).

٧ - ارسطـــو:

«أرتأى بعض الاقدمين (الايلياتيون) ان الكينونة هي ضرورة واحدة ولا متحركة: فالفراغ هو لا كينونة، وحيث لا يوجد فراغ منفصل، فالحركة مستحيلة. لا توجد ايضاً كثرة، حيث لا يوجد شيء يفصل، فلا اختلاف عندهم اطلاقاً بين تصور الكل لا متصلاً، حيث تتلامس الكائنات المنقسم اليها، والاقرار بالكثرة، وإنكار الواحد والفراغ. . . وانطلاقاً من هذه

التعليلات، بعد اهمال الاحساس واقصائه ، حيث يجب اتباع حديث العقل دون سواه، يؤكد بعض المفكرين ان الكل هو واحد، لا متحرك ولا محدود (ميليسوس)، لأن الحد لا يستطيع ان يحد إلا بالنسبة الى الفراغ. هو ذا اذن المسوغات التي اوصلت هؤلاء المفكرين الى موقفهم من الحقيقة. وبكل تأكيد، إن لم نأخذ بعين الاعتبار سوى حديث العقل وحده، يمكن ان يكون الامر كذلك، ولكن ان اعتبرنا الوقائع، بدا هذا الرأي هذياناً» (من كتابه «في التوالد والفساد»).

٨ـ ارسطــو:

بعد أن قال، في ١٨٤ b، ١٥ـ١٧، بأنه «يجب ضرورة ان يكون المبدأ اما وحيداً واما متعدداً وان كان وحيداً فإما لا متحركـاً، كما يثبته برمنيذس «وميليسوس»، واما متحركاً كما يثبته الفيزيائيون، تابع ارسطو قائلاً: «ليس من مجال الفيزياء فحص ما ان كانت الكينونة واحدة ولا متحركة. وكما ان عالم الهندسة لا يملك حجة يجابه بها من يرفض مبادئه، كذلك هو حال المبادىء الفيزيائية، لأنه لا وجود لمبدأ ان لم يوجد سوى الواحد مفهوماً هكذا». فالمبدأ، في الواقع، هو مبدأ شيء ما أو أشياء كثيرة». (من كتابه «الفيزيق»).

نيتشــه **Nietzsche**

«عندما يفصل برمنيذس بقسوة عن الحواس القدرة على التفكير المجرد، وبالتالي على العقل، كما لو أن الحواس والعقل قوتان مختلفتان كلياً، فهو يهدم القدرة على التفقه بالذات ويدفع الى ذلك التمييز المخطىء كلياً بين «الروح» والجسم الذي يوهق كلعنة، بخاصة منذ افلاطون، كل الفلسفة. ويفكر برمنيذس أن كل ادراكات الحواس تخدعنا، وتقوم خدعتها الرئيسية بأن تجعلنا

نعتقد بأن اللاكينونة موجودة، وبأن للصيرورة ايضاً كينونة. فكل تنوع وتناظر العالم الاختباري، وصفاته المتغيرة، والنظام الذي يسود على مدّها وجزرها، كل ذلك منبوذ بلا شفقة كظهور صرف ووهم، وكل ذلك لا يعلمنا شيئاً، بالتالي بات ضياعاً للوقت الاهتمام بهذا العالم الكاذب، غير الموجود، الذي هو محض خدعة لحواسنا. ومن يعطي عن مجمل الاشياء حكم برمنيذس يتوقف عن السعي الى درس الطبيعة في تفصيلها، ويتلاشى اهتمامه بالظواهر، وينمي نوعاً من الحقد ضد سراب الحواس هذا الذي لا يمكن الافلات منه. ومن ثم لا تستطيع الحقيقة ان تسكن الا في العموميات الاكثر شحباً، والاكثر بهتاً، في المغلفات الفارغة للكلمات الاكثر ابهاماً.» (من كتابه «ولادة الفلسفة في عصر المأساة الاغريقية»).

قــول وتفكيــــر...

٩ـ مرتان هيدغر Martin Heidegger

«نترجم لفظة «ليغين Legein» بـ: ترك موضوعاً ـ أمام، ونترجم من ناحية اخرى «نويين Noein» بـ: حراسة. ان هذه الترجمة ليست اكثر مطابقة للاشياء فحسب، بل اكثر وضوحاً ايضاً...

ان هذه الترجمة تظهر بوضوح لأية علة وبأي أسلوب يسبق الليغين Legein النويين Noein، وبالتالي يسمى في الأول. فيجب أولاً على «ترك ـ موضوعاً ـ أمام»، ان يجلب لنا شيئاً، فلكونه موضوعاً ـ أمام يستطيع بالتالي أن يؤخذ تحت حراسة. اضف الى ذلك، ان «الليغين» لا يسبق «النويين» لضرورة تحقيقه قبلاً كي يجد «النويين» شيئاً يستطيع ان يحرسه فحسب. بل بالأحرى «الليغين» قد تجاوز قبلاً «النويين» لكونه يجمع ويحافظ على جمع ما يحرسه

«النويين»، لأن الليغين «كوضع» يعني أيضاً قرأ، جمع، قطف (Legere).
هكذا نفهم عادةً ادراك أو تصفح كتابة، مكتوب. والحال، هذا يحصل بواسطة اسلوب نجمع فيه الحروف. بدون هذا التجميع، أي بدون القطف، (die lese) بمعنى الحصاد وقطاف الكرم، لن نستطيع ابداً قراءة كلمة واحدة، حتى بملاحظة دقيقة للحروف المطبوعة.

لا يحصل اذن ترتيب بين ليغين ونويين كما في سلسلة متتابعة، أولاً «ليغين» ثم «نويين». بالعكس، يخضع الواحد للآخر. ان «الليغين» ـ ترك موضوعاً ـ امام ـ ينبسط من ذاته في «نويين». ان «ترك ـ موضوعاً ـ أمام» موضوع البحث هنا هو كل ما نشاء باستثناء اللا اكتراث المهمل الذي يقوم بترك الاشياء كما هي. اذا تركنا مثلاً البحر موضوعاً امامنا، في الوضع الذي هو خاصته، نكون اذذاك، في الليغين، بدأنا في حراسة ما هو موضوع امامنا. اخذناه في عهدتنا. «فالليغين» هو معدٌ قبلاً «للنويين»، بأسلوب غير معبّر عنه.

وبدوره، يبقى «النويين» دائماً «ليغين». عندما نتعهد ما هو «موضوع ـ أمام»، نحافظ على احترام كيانه موضوعاً أمام. في هذا الاحترام، فتجمع حول ما هو موضوع امام، ونجمع ما نقوم بحراسته. أين نجمعه؟ اين ـ سوى في ذاته، بنوع انه يظهر بأسلوب كونه من ذاته موضوعاً ـ أمام؟.

ان كلمة برمنيذس تقول اذن لغة بالغة الدقة. فهي لا تربط «الليغين» و «النويين» باداة الوصل اليونانية «Kai» فحسب، بل تستخدم لفظة «te» المعادة التي تعني التبادل، والوجود المتبادل للواحد في الآخر لكل من «الليغين والنويين». ولا تقوم العلاقة بينهما باضافة اشياء وتصرفات غريبة عن كل منهما، بل ان هذه العلاقة هي اتصال، وبدقة اتصال الاشياء المتجهة من ذاتها الواحدة

صوب الاخرى، اي التي لها الاتجاه ذاته، وهي من العائلة ذاتها». (من كتابه «ماذا نسمّيه تفكيراً»).

الكينونة والكيانات، الواحد والكثرة، الواحدان.

١٠- بروكلوس Proclus

«هوذا اذن ما يعتبره (سيريانوس، معلم بروكلوس) هدف الحوار: يرتأي بأنه لا يتناول الكينونة، ولا الكيانات فحسب. ويسلم بأن هدفه: الكل، ولكنه يريد أن يضيف بأن كل شيء هو ثمرة الواحد، وان علة الكل معلقة بالواحد، ولنعبّر عن رأينا نقول، لكون كل شيء مصنوعاً الهياً. بمشاطرة الواحد، يمكن أن نقول ان كل واحد من الاشياء، حسب رتبته، صنع إلهياً، ويمكننا أن نقول هذا القول حتى عن آخر الكيانات. لأنّه ان كان الله والواحد الشيء ذاته، وإن كان لا يوجد شيء أقوى من الله ومن الواحد، فكون الشيء موحداً هو كونه مصنوعاً إلهياً بالذات. . . وكما لا ينحصر «تيمي» اذن، مثل اكثر الفيزيولوجيين، في درس الطبيعة، بل يعلم كيف حصلت كل الاشياء بترتيب عن الواحد الديميورج، هكذا ايضاً برمنيذس، برأينا، مع انه يدرس الكيانات، فهو يعتبرها من حيث تأخذ كينونتها من الواحد. إلاّ أن الواحد يكون في الآلهة غيرما يكون في الاشياء التي تأتي بعد الآلهة، هنالك يكون في ذاته مطلقاً وكاملاً، وليس كمن يكون في جوهر. لأن كل اله هو اله بموجب الواحد، لأنه هو واحد فحسب، بدون أية كثرة، بينما كل واحد من الآلهة الآخرين متعدد بالاشياء المتعلقة به، ذاك بهذا الشيء والآخر بغيره. . . يوجد اذن اشياء يقيم فيها الكيان جوهرياً، واخرى يقيم فيها كحالة عادية، لأنّ كل جنس، وكل نفس، وكل جسم يشارك بواحد ما: ولكن هذا الواحد ليس إلهاً بعد، مع كونه

صورة عنه، ان جاز هذا التعبير. . . «فتيمي» يعيد اتصال كل شيء بالديميورج، وبرمنيذس يصل كل شيء بالواحد، ويكون الواحد هو بالنسبة الى الكل، كالديميورج بالنسبة الى الاشياء الدنيوية» (من كتابه «تعليق حول برمنيذس»).

١١- افلوطين Plotin

«ليست اقوالنا اذن جديدة، فهي ليست من اليوم، بل قيلت آنفاً، فأحاديث هذه الايام ليست سوى تفسير لتلك الآراء التي تشهد كتابات افلاطون على عراقتها. وقبله أخذ برمنيذس بهذا الرأي، عندما اعتبر الكائن والعقل واحداً، واكد بأن الكائن لا يوجد في الاشياء الحسية: «التفكير والكينونة متذاوتان» هذا ما كان يقوله، وكان يؤكد بأن الكيان هو لا متحرك: وبالصاق التفكير به نزع عنه كل حركة جسمية، ليبقى متساوياً مع ذاته. وهو يمثله كجسم كروي، لأنه يحفظ كل الاشياء محصورة فيه ولا يقيم التفكير خارجاً عنه بل فيه يقيم. ولكن، حيث يقول في كتاباته بأنه واحد، فهو يتعرض للنقد، لأن هذا الواحد يوجد متعدداً. ان «برمنيذس» افلاطون يتكلم بدقة اكثر عندما يميز الواحد الاول عن الآخرين، فهو واحد بامتياز، بينما يسمي الواحد الثاني واحداً- متعدداً، والثالث هو واحد وكثرة». (من كتابه «التسعيات».

١٢- الدمشقي Damascius

«لربما يجب اذ ذاك اعادة العقل الى اكثر الكيانات بساطة، الذي نسميه الواحد- الكائن، فلا يوجد اطلاقاً شيء مميز، حيث لا تقيم كثرة، ولا ترتيب، ولا ثنائية، ولا عودة الى الذات، فأية حاجة اذن يمكن أن تظهر في هذا الموحد تماماً، وبخاصة اية حاجة الى ادنى منه، نقطة انطلاق التعليل الحاضر؟ لذلك،

الى هذا المبدأ بالذات، الاكثر اماناً، ارتقى برمنيذس الكبير، لأنّه الاكثر تنزيهاً عن الحاجة. ولكن يجب بشكل مطلق ان نتصور، مع افلاطون، ان الموحد ليس الواحد ذاته، بل ما كان موضوع تخصيص من قبله، ومن الواضح أنه يأتي بعده رتبة. ولكن، وفقاً لصيغة التعليل الحاضر، يتبين ان هذا الموحّد، لا يملك في ذاته لا الواحد ذاته ولا المتحد (لأنه حتى ولو امتص، في النهاية، الموحّد المتحد، يبقى الموحد مع ذلك جوهراً)، سواء اعتبرناه الكائن الناتج عن عناصر، كما يبدو في قول افلاطون الذي يسميه مزيجاً، وهو يحتاج الى عناصره الخاصة، ام اعتبرناه امتداداً لبساطة الواحد، وهو يستمر وفقاً لمقياس الواحد، رامياً خارجاً عن ذاته ومع ذاته نوعاً من السماكة والكثافة» (من كتابه «مشاكل وحلول بشأن المبادىء الأولى»).

١٣ـ افلوطين Plotin

«ولكن يقال انه يجب الصعود الى ذاك (الواحد الاول)، لأنه يبقى الأول، المتساوي مع ذاته، حتى ولو صدر عنه آخرون... وكما هي الحال في الاعداد حيث شكل الوحدة موجود فيها كلها أولاً وثانياً، وحيث كل واحد من الاعداد اللاحقة لا يشاركها بالتساوي، هكذا هنا كل واحد من الكيانات التي تأتي بعد الاول يحفظ في ذاته بعضاً منه، كشكل. هنا تؤسس المشاركة الكمية، وهنالك دمغة الواحد مؤسس الجوهر، بنوع ان الكينونة هي دمغة الواحد. فإن قيل أن الكيان يشتق من الواحد، ظهرت الحقيقة في هذا القول بدون شك. وهذا الكيان الذي نسميه اولاً لم يتقدم بعد إلا قليلاً ابتداءً من الواحد، لم يشأ الذهاب الى ابعد، بل انكفأ صوب الداخل، صائراً هكذا جوهر كل الكائنات ومركزها. الى درجة انه عندما نطلق صوتاً نلفظ فيه لفظة واحد (في اليونانية Hen)، نكاد نظهر بالصوت ذاته ما يشتق من الواحد ويعني الكيان (في اليونانية

on) هكذا اذن ما هو مولود، الكيان (في اليونانية einai) يحافظ على تشابه مع القدرة التي ينحدر منها. فالكلمة، وهي متأثرة برؤية هذا المشهد، تتقلد ما تراه وتلفظ الكلمات: كائن (on)، كيان (einai)، جوهر (Oussia) ومركز (Hestia. وتسعى هذه الاصوات الى ان تدل على جوهر ما هو مولود، انها تولد عند من يتكلم، بقدر الامكان، صورة عن ولادة الكائن» (من كتابه «التسعيات»).

١٤- نقولاوس دي كوز Nicolas de Cues

«كان برمنيدس يتأمّل في الواحد المعظم في ذاته ويقول، امانةً منه لهذه الحقيقة، ان الكيان هو واحد. لقد فهم، في الواقع، ان كل الاشياء توجد في الكيان الوحيد في حالة تغلّف. وحيث ان علّة الكثرة هي الوحدة، التي بدونها لا يمكن أن توجد، راح يبحث عن العلة المفترضة للوحدة، فوضعها في الكيان كوحدة، رائياً كل كثرة في الوحدة. وزينون، من جانبه، كان لا يرى في كثرة الكيانات سوى كيان واحد مقتسم، فيقول لا كثرة إلّا لتلك الكيانات التي لا تستطيع أن توجد في كثرتها إلا بالوحدة، فلا يوجد اذن تعدّد كيانات إلا بالمشاطرة مع الكيان الوحيد، لأنها بهذه الوحدة تستمر في الوجود. فالوحدة هي اذن جوهر الكيانات. ولم يشأ زينون ان يدل على الحقيقة ذاتها التي يعنى بها برمنيدس، الذي كان يتطلع الى الواحد المعظم بينما زينون الى الواحد المتقاسم. أما ميليسوس، فكان على اتفاق مع برمنيدس، حيث تطلّع الى الكثرة في الوحدة من منظور السببية فقط، ورأى أنه لا يستطيع صيانة الوحدة إن لم توجد في الكثرة. إن الوحدة توجد بذاتها قبل الكثرة بكثير، والكثرة تأخذ من الوحدة ما هي عليه من كينونة» (من كتابه «أنت من انت؟»).

شهادات تكريم لبرمنيذس

١٥- نقولاوس دي كوز Nicolas de Cues

«كان برمنيذس على صواب، في تأمله الدقيق، عندما اعطى عن الله هذا التعريف: انه ذاك الذي، بالنسبة اليه، كل واقع موجود، ايا كان، هو كل وجوده الخاص. وكما ان الكرة هي الكمال الاسمى لكل شكل الى درجة انه لا يمكن تجاوزها، هكذا الأكبر هو الكمال الشامل والكامل بشكل مطلق، بمعنى انه يصير فيه غير الكامل، اياً كان، كاملاً كلياً، كما السطر اللامتناهي هو كرة، والانعطاف هو مستقيم، والتركيب هو بساطة، والاختلاف مساواة، والغيرية وحدة، وهكذا دواليك. . . فكيف يمكن اذن ان يوجد، في الواقع، ناقص حيث هذا الناقص هو كمال لا محدود، وحيث الممكن هو حالي لا محدود، وهكذا دواليك؟ . . .» (من كتابه «في الجهل الحكيم»).

١٦- هيغل Hegel

«حيث ان التفكير أو التمثيل لا يجد موضوعاً سوى كيان محدد، الكيان- هناك، فيجب أن يتصل بأصوله مع بدء العلم، كما وضعه برمنيذس الذي رفع تمثيله الخاص وتمثيل العصور التابعة ايضاً الى ارتفاع التفكير الصرف، الكينونة ككينونة، وبفعله هذا ابدع عناصر العلم الصحيح. فإن ما هو أول في العلم يجب أيضاً ان ينكشف كأول في المنظور التاريخي «الزمني». ويجب اعتبار الواحد أو الكينونة عند الايلياتيين كمرحلة اولى، كنقطة انطلاق لعلم التفكير. صحيح ان الماء والعناصر المادية الاخرى هي مبادىء عامة، ولكنها كمادية ليست افكارا صافية. أما الاعداد، فلا تمثل التفكير الصرف والبسيط، ولا التفكير المكتفي

بذاته، بل التفكير الخارجي كلياً» (من كتابه «في علم المنطق»).

الكل ألوهة (الحلولية) المجردة عند الأيلياتية.

١٧- هيغل Hegel

«من العدم لا يصير شيء» هو من الاحكام التي ينسب اليها اهمية كبيرة في الميتفيزيق، (علم الماورائيات). يمكن أن نرى فيه «هيهية» «Tautologie»، خالية من كل مضمون، العدم يبقى عدماً. أو، ان شئنا أن نرى فيه الدلالة الحقيقية على الصيرورة، وجب علينا أن نعترف بأنه، من حيث انه من العدم لا يمكن أن يولد إلا العدم، عملياً ان هذا القول لا يفترض أية صيرورة، لبقاء العدم عدماً. فلحدوث الصيرورة، يجب أن لا يبقى العدم عدماً، بل أن يعبر الى شيء آخر، الى الكينونة. وبإنكار هذا القول: من العدم يولد العدم، ارادت الميتفيزيق اللاحقة، بخاصة المسيحية، ان تثبت العبور من العدم الى الكينونة. ان الحكم القائل: من العدم لا يولد إلا العدم، والعدم يبقى دائماً عدماً، يأخذ أهميته من معارضته للصيرورة بوجه عام، وبالتالي لخلق العالم من العدم ايضاً. اما الذين يسلّمون بهذا الحكم: «العدم يبقى عدماً»، معلنين أياه ببعض الأبهة، فإنهم لا يدركون انهم بفعلهم هذا، يعتنقون حلولية الايلياتيين المجردة، وحتى حلولية سبينوزا. فالتصور الفلسفي المرتكز على المبدأ: «الكينونة هي الكينونة ليس إلا، والعدم هو العدم ليس إلا، يستحق أن يسمى نظام التذاوت، وهذا التذاوت المجرد يكون جوهر الحلولية» (من كتابه «في علم المنطق»).

الكلـــمة

١ـ مدرسة «ايلي» والايلياتية.

منذ تكلّم «السفسطائي» عن «الجماعة الايلياتية»، صارت مدرسة «ايلي» موضوع نقاش لم يسبق له نظير ـ كأن هذه «الجماعة الايلياتية» أنست الناس ان افلاطون تكلم أيضاً، في موضع آخر، عن «برمنيذس الفريد».

صحيح ان المدرسة ليست موضوع جدل، ولكن عدد المفكرين المقبولين فيها واسماءهم ما برحت حتى ايامنا مثار نقاش. فأرسطو، في استعراضه المقدم في كتاب الميتفيزيق لا يضم زينون اليها ـ وهو التلميذ اللامع والحبيب على قلب برمنيذس الافلاطوني، والذي بزّ معلمه في الشعبية التي اكتسبها لمدينتها لأننا نقول دائماً: زينون ايلي. ولا اتفاق ايضاً حول كسينوفان ولا حول غورجياس. فلا اتفق الرأي إلاّ على مليسوس.

ان هذا الاميرال الصامي يمثل اقله اللقاء الباهر، والنادر بالنسبة الينا، بين التأمل والعمل الصرف. وكان المواطنون المعاصرون له، حسب شهادة ديوجين لايرس، يعجبون لقدرته التأملية المتحدة مع قدرته السياسية، ومع ذلك يختلفون عنا في قسمتهم. فهو الذي في ٤٤٢ كبّد انكساراً في البحر لأثينا بريكليس، وفي السنة التالية، دافع ايضاً ضد أثينا عن صاموس المحاصرة، وكان في الوقت ذاته يعدّ كتابه «عن الطبيعة أو عن الكائن». وبفضل سجليسيوس حفظت مقطوعات مهمة من هذا الكتاب، كما ظهر تبسيط

لمحتواه، من ناحية اخرى، في مقالة ارسطو المزيّف المشار اليها عادة بالعنوان «حول مليسوس، وكسينوفان وغورجياس».

اختلف المؤرخون في تقديرهم لأهمية مليسوس: أهو مفكر أصيل أم مردّد، عادي أم ممتاز؟ اختلفت الآراء فيه حتى عند الاقدمين، فأفلاطون يضعه تقريباً في مرتبة برمنيذس بينما ارسطو، الذي لا يحبه، يصفه بالغلاظة. ومهما يكن من أمر، فإن مليسوس، بعد انجذابه بالنظرة البرمنيذية الى الكينونة-واحد، وقف يدافع عنها في المجابهة ضد التعددية العقلية التي توصلت اليها البيتاغورية، حتى اعتبره، ضمناً او صراحة، مؤلفون كثيرون وفي طليعتهم ارسطو، ممثلاً لامعاً عن مدرسة ايلي، بل ممثلها الممتاز. اما السؤال المطروح فهو، بعيداً عن هذه البنوة المثبتة، هل تجعل منه أمانته خلفاً صحيحاً صادقاً.

لا نعرف كيف وصل اليه تعليم برمنيذس. هل تتلمذ له مباشرة مثل زينون؟ هذا افتراض ضعيف. ولكننا نجد فيه، بدون شك، مثلاً عن الانتشار العجيب للافكار في العالم اليوناني آنذاك، وكانت صاموس تحظى، بهذا الخصوص، بموقع جيد، لكونها مركز ثقافة دائمة الاشعاع بالحيوية على الرغم من نكباتها المرحلية، فاستطاعت بعد أن صدّرت بيتاغوراس أن تستورد برمنيذس.

على كل حال فإن مليسوس يتصف بالحاح برمنيذس المتحمس والمثابر مع بعض الاضافة في البراهين عندما يعلن أحادية الكينونة. فلا ولادة ولا زوال ولا تغيير اطلاقاً يهدد اكتمالها من الداخل، ولا عدم من الخارج: هادئة، شبيهة مع ذاتها، ومتساوية مع الكل، تبقى بلا تغيير. كان برمنيذس، وهو الشديد الميل الى البيثاغورية، يستخدم مفردات خاصة بالصحة عندما يتكلم عن الكيان

ويقول ان الكيان سليم في كل اعضائه وهو بدون ارتعاش . فراح مليسوس يقدم عن هذا الموضوع استطراداً مثيراً ، ويشخص هكذا كيان سلفه الاكثر تجريداً الى ان يجعل منه تقريباً كائناً سعيداً ، خالياً من الألم والحزن ، وبهذا يلاقي «لاهوت» كسينوفون ، الذي يعتبره بعضهم الأوّل بين الايلياتيين ومؤسس المدرسة . فبعد أن أبعد عن الكيان الولادة والزوال والحدث ، اعتبره برمنيذس ، أبدياً ، ولكن الكلمة ليست ملفوظة في نشيده ، بل هنالك حضور كلي فضائي يحل محل الابدية للمخيلة ، كما لو أن المشهد الايلياتي جعل النفوس غريبة عن التفكير في الزمان في تلك المرحلة السابقة لسقراط في الفكر اليوناني ، علماً بأن تصور الزمان آنذاك يختلف كلياً عما نضع فيه نحن في ايامنا من مفاهيم . اما مليسوس ، فيصبغ النظرة البرمنيذية بمجال زمني ، عندما يفصل زمنياً بين بدء ونهاية الذوات فضائياً ، لينكرها كلها معاً .

ويعود ذلك الى انه ابتعد لربما عن ارض برمنيذس بالذات . فهو مثل زينون لا يتنبأ بل يعلل . فمن زاوية اسلوب الحكمة نجد الانتقائي امبدوكليس ، والضد ايلياتي هيرقليطس اقرب الى برمنيذس من خلفه مليسوس وتلميذه زينون . وحيث انه يعلل بدل ان يتنبأ ، يدخل الصامي بعض التراخي الى المطلب الانتولوجي . فهو يرضى بأن يتكلم لغة الفيزيائيين ، واضعاً اللاشيء في صف الفراغ ، مع أنه ، في لحظة سعادة ، وجد التعبير الخاص لابعاد التشويش بين الانتولوجي والكوزمولوجي : «ان كان ، وجب ان يكون واحداً ، وان كان واحداً ، وجب ألّا يكون له جسم» . وحيث انه يرضى بأن يتكلم لغة الفيزيائيين

فهو يستخدم لفظة أبيرون ، اللامحدد ، للدلالة على غياب البدء والنهاية في الزمان وفي المكان : ابدي وبدون حدود ، هو ذا اذن الكوزموس اللامحدود ، فتوجب من ثم ترك المطلب الانتولوجي الذي كان يشار اليه بالكرة . ومهما كانت

الفائدة الخاصة لهذا الحديث، يمكننا القول بأن معه يغيب قسم كبير من المطلب البرمنيذي.

ان من يشرك هذا المطلب مع مدرسة ايلي، يرى زينون ايضاً اكثر اثارة، اذ يظهر التلميذ حفاراً لقبر الايلياتية اكثر منه مدافعاً عنها («زينون، زينون الشرس»...) وهذا ما حدث فعلاً، حتى بدون التسليم، كما فعل بعضهم، بأن مجادلته بخرّت في النهاية حتى قضية معلمه. وعلى الرغم من المجادلة، ومع انها اعتقدت بأنها تساعد القضية كما يثبته البرمنيذس الافلاطوني، يكفي انها في النهاية لم تجد اتجاهاً ولا مخرجاً في الطرق التي تنهاها الالهة، فأعطت النور للميغاريين، اولئك المعللين الذين ذوبوا تدريجياً في الكلام، ابتداء من اوقليدس، ذكر الانتولوجيا البرمنيذية. فلا يمكن أن نحلم بمجابهة أقصى في المجال الفلسفي من مجابهة التلميذ والمعلم، هذا الثنائي النادر بين العقول الخارقة. وهذا ما يظهره فن افلاطون المسرحي في الفصل الاول من برمنيذس، وهذا ما يبرز للناظرين لولا جدلية برمنيذس الحقيقي المزعومة كأنها قراءة مغلوطة لحديث بالغ الدقة يرتدّ الى النشوة المنطقية.

النشوة المنطقية، قد يطبق هذا التعبير على زينون لو امكن النشوة ان تسكن في هذا الرأس البارد. ان «القطب الايلياتي» الذي يتكلم عنه الفيدر، والقادر بفنه ان يظهر الأشياء ذاتها متشابهة وغير متشابهة، واحدة ومتعددة، لا متحركة ومتحركة، هو زينون المصنف هكذا مع جماعة محترفي التناقض. ان ألسبياد الاول يجعل منه بوضوح سفسطائياً عادياً. قد يكون كل هذا سوء معاملة، ولكنه يبقي ذا دلالة. اما ارسطو فيقدمه هو، لا برمنيذس، كمخترع للجدلية، وهو فعلاً مخترعها بالمعنى الارسطي، حتى ولو اعطي للفظة مفعول رجعي.

ان جوهر الجدلية، بهذا المعنى، هو امتحان أي اثبات عبر استطراد منطقي فقط حول نتائجه. (ليس نافلاً أن نذكر أن هذه الطريقة لا تمت الى العلم بصلة عند ارسطو: فلا نناقش جدلياً حكماً نستطيع أن نقدم عنه ايضاحاً) يؤخذ الاثبات في الجدلية كنقطة انطلاق، انه مفترض، بدون امكانية اعلان حقيقته الداخلية: انه افتراض. من ثم، يصبح التجرّد هو الاتجاه العادي بشأن الاحكام الجدلية. فهي ليست بالنسبة الى من يناقشها موضوع التزام شخصي، بل يسلم بها من الخارج، لأنها دائماً ومن حيثما اتت موضوعة في المقابل. هكذا تخترع الاحكام الجدلية المحاور والحوار، لصيغة تفكير لم تكن تنعم، حتى ذلك الوقت، بطابع «فلسفي». وهكذا يحل النقاش محل تأمل العقل المنفرد المستمع الى الحكمة الالهية، والذي يدحض ما هو خطأ على ضوء معرفته والذي يقترح في التعليم، ما استنبطه من مسيرته الشخصية. انه نقاش بين عقلين انسانيين، ينسب الواحد منهما الى الآخر اثباتاته الخاصة، بدون اللجوء الى تعليم اسمى، وفي غياب الحكمة لأنها مرفوضة ومعلقة.

كل هذا، حرفياً، سابق لسقراط. وهكذا، بالمقارنة مع الحديث البرمنيذي، يتبدى استخدام البرهنة عند زينون، على ضوء ما تعلمنا اياه المقاطع التي حافظ عليها سمبليسيوس، والمختصرات التقريبية التي وضعها ارسطو، وعرض المسوغات التي يسوقها افلاطون على لسان الايلياتي في الاجابة على سقراط الشاب. ان عرض البرمنيذس هو بتأكيد تخيل ادبي، ولكنه يتلاءم جيداً مع وثائقنا فيصعب أن يكون تخيلاً فلسفياً.

يقول زينون الافلاطوني: «ان ما كتبته هو دفاع عن قضية برمنيذس ضد الذين يحاولون الاستهزاء بها بادعائهم أنه، من الواحد الذي تثبته، ينتج نتائج كثيرة مضحكة، تتناقض فيها القضية. ان عملي يقدّم الرد ضد الذين يثبتون

الكثرة، ويجيد الاجابة. انه يبغي اظهار ان افتراض الكثرة هو اكثر اضحاكاً من افتراض الواحد، اذا استطعنا ان نعالجه حتى النهاية. بهذه الروح الجدالية كتبت في شبابي، ثم سرق احدهم النسخة المكتوبة، فلم أشأ اعادة كتابتها ونشرها. وهذا ما يغرب عنك، يا سقراط، انت الذي تتصور ان ذلك العمل ليس من صنع روح شاب جدالية، بل من طمع رجل متقدم في السن». كان الكتاب المذكور يضم البراهين الشهيرة، وهي اربعون حسب بروكلوس، ونعرف منها تسعة فقط. اثنان منها، ينقلهما سمبليسيوس حرفياً، يسمحان بتكوين فكرة عن المنهج الزينوني. وهو يقوم بحشر الخصم في تناقض مع افتراضاته الخاصة، بمتابعة الاستطراد حتى يظهر التناقض. انت تركّب الكل من وحدات منفصلة؟ اذ ذاك يجب أن تكون هذه الوحدات صغيرة وكبيرة معاً من جهة، ومن جهة اخرى ينتج عنها اللامحدد بدون قياس الذي أردت أن تطيح به لأنه يهدم الشكل. انت تسلم بالكثرة؟ اذن، لكونها، متعددة، ستكون كل الاشياء في آن واحد محدودة ولا محدودة عدداً.. الخ.

وتنتج عن المنهج ذاته المشاكل بشأن الحركة. فما كتب حول هذا الموضوع هو فيض بحيث يصعب ذكره هنا، ولا حاجة الى ذلك. فمهما عظمت فائدته، انه في مجمله لم يعن بادراك معنى هذه الصعوبات داخل اشكالية زينون فقط. والحال، هنا كما في السابق، نجد ان الخصم الوحيد الذي يستهدفه الدفاع عن الايلياتية هو المدرسة البيتاغورية، مع الرباط الذي يضعه حسابها بين بنية الواقع المحجبة والحد الحارس للشكل. في افتراض اللامتصل، يجب أن يكون الفضاء والزمان، اللذان تتحدد الحركة بالنسبة اليهما، كحجمين، بدورهما ايضاً لا متصلين، أي مركبين من وحدات منفصلة، سواء كانت هذه الوحدات لامتناهية أم لا (تبعاً للموقف من قسمة الحجم الى اللانهاية). يبين زينون

استحالة تصور الحركة في اية حال من الاحوال الممكنة داخل هذا الافتراض، (يوجد اربع حالات اعطت الصعوبات الاربع المشهورة: صعوبة «الديكوتوميا: الثنائية» ثنائية الاجزاء، صعوبة اشيل، والسهم، والملعب). والحال، يسلّم الناس بوجود الحركة، والبيتاغوريون بدورهم مثل كل الناس، «هذا مكان عام» جدلي، بالمعنى الارسطي.

زينون الجدلي هو غير معني بعدم انسجام الكلام، فهو يكتفي بفضحه، لأنه ليس كلامه: فالحديث، حيث الافتراضات «مبسوطة حتى النهاية» ليس حديثه بتاتاً، بل هو حديث تمتحن فيه اقوال الآخرين. يمكن من ثم رؤية كيف يدافع عن قضية برمنيذس. فهو لا يقف لا مع اللاتحرك ولا مع الكينونة واحد، يقف في الخارج، لا يثبت شيئاً بل يدحض فقط، مجابهاً القضية المخاصمة مع تناقضاتها الخاصة الداخلية. لذلك ان التهمة التي يلحقها افلاطون بزينون، بفم سقراط الشاب، والمقبولة من قبل برمنيذس الحوار، والتي يقول فيها انه يضع النقاش على مستوى الحسي، لا تنطبع بالافلاطونية فحسب كما يبدو في البدء: فالحسي هو مستوى «الأمكنة العامة»، والجدلي المقارع هو هنا في دوره، لأنه يتكلم باسمه الخاص. ان حديث زينون وحديث برمنيذس، عملياً، لا يتمان فوق الموقع الأرضي ذاته.

ومهما قيل حول الموضوع، يمكن التسليم، لأسباب اخرى، بانتماء زينون الى الايلياتية. ان سلبية خدمته تجاه الايلياتية لا تلزم بأن نعتبر التلميذ كما يقول بروكلوس «عبقرية من رتبة ادنى» من معلمه. هنا تظهر المزاجية في الاحكام، حيث يقال ادنى عما هو شيء آخر. في الواقع، ان شئنا أن نحكم على زينون من منظور مقاييسنا، لقلنا بأن التلميذ هو اكثر «حداثة» من المعلّم. فبرمنيذس هو نبي وواعظ، كلامه هو كلام الآلهة، ولا يحتاج الى برهان. زينون

لا يتنفس على علو برمنيذس، فهو لا يعنى إلا بكلام الناس، حيث يبرز عدم الانسجام. خطأ هذا الرأس العجيب أنه وجد في غير زمانه، ولو وجد في ازمنة اخرى لكان لمع كمنطقي وفيلسوف علم. ان منطقهُ سيكون مميتاً لانتولوجيا برمنيذس، ولكنه لا يعرف ذلك.

ولا يعرف ايضاً الازدهار الخطابي المعد لجدليته في فم الميغاريين، «هؤلاء السقراطيون الايلياتيون» (كما يقول مؤرخو الفلسفة) الذين يدينون لزينون بقلة الايلياتية. سوف يقول اوقليدس الميغاري بأن الصلاح هو واحد ولا متبدل، بينما الاسماء التي تدل عليه هي متعددة، أي توجد كلمات كثيرة للدلالة على وحدة كل الاشياء العميقة. ليس في هذا الاثبات للواحد ما هو محصور في الايلياتية باستثناء سواها، بل يكاد يذكّر بالمجابهة البرمنيذية بين الاسماء التي يعطيها المائتون وبين الواقع كما هو في الحقيقة. ولكننا لا نلاحظ فيه أي تذكير بالمطلب الانتولوجي. بالجدلية يتصرف اوقليدس ايلياتياً، وهذه الجدلية هي زينونية: يستخدم في البرهنة الاقحام بالتناقض. خلفه، أوبوليدميلي، سيحول هذا النوع من البرهنة الى مصائد للسذج في البرهنة السفسطائية لمدرسة ميغار (الكاذب، المخدوع. . .) حيث يمتزج معنى المشكلة المنطقية بالاستعراض الخطابي الذي يرسمه افلاطون في الاوتيديم. مع هذه الجدلية، بدون منازع، تكمل الايلياتية ضياعها.

اليس من مصيرها ان تزول في المفكرين الذين اعطتهم النور؟ فاذا حسبنا من المنتسبين الى المدرسة زينون، لم لا نعد غورجياس من افرادها. فاذا استثنينا العلاقة الشخصية التي تربط التلميذ مع المعلم، وهي هنا فذلكة فقط، فلا يبدو «الليونتان» أقل ايلياتية من الايلياتي، فقد استمر في انتهاج حديث الفيلسوف الايلياتي حتى ارتداده الى الحديث الخطابي.

اعطى سكستوس امبريكوس تعليقاً دقيقاً عن مؤلف غورجياس بعنوان «عن اللا۔ كائن او عن الطبيعة» ، وهو بوضوح رد على مؤلف مليسوس. فيتصف فيه التساؤل والجهاز التصوري بالبرمنيذية والمليسية. إلا ان الحديث الذي اكتشف، في جدلية زينون، حريته، وقدرته على النفي، ينكفىء هنا ضد ذاته. فلا اهتمام جدلي هنا، لأنه لا يوجد خصم ولا رد ولا «مكان عام»، بل هنالك نقض مطلق ينسف الكلام من الداخل، كالدودة في الثمرة. في عالم القول الذي لا تزوره الالهة لا تكون استقامة الحديث ضمانة مطابقته مع الكينونة ومقياسها، بل احترام قواعد لعبة لا تصل بشيء سوى ذاتها. اللاكينونة لا تكون، ولكن اللوغس الذي يؤكد لنا ذلك يبرهن بالأسلوب ذاته ان الكينونة لا تكون، وأية اهمية لذلك؟ مع افتراض الكينونة، لن يتبدل شيء بالنسبة الينا، لأن التفكير الذي يمتحن ذاته في الحديث (ولا يمكن امتحانه في مكان آخر) يكتشف فيه انه لا يستطيع القبض على الكينونة. وأية اهمية ايضاً؟ لأنه مع افتراضنا بانه يستطيع على ذلك، فهو لا يقدر على ان يعبر عن فعله هذا في الحديث: فليست الكلمة ما تتكلم عنه، انها تدل عليه، وفي عالم القول الذي لا تزوره الالهة بعد، تحفر الدلالة بين الكينونة والقول هوة استطاع برمنيذس ان يخطوها بهدوء. هكذا كانت، حسب سكستوس، المراحل الثلاث في برهنة غورجياس: موت مثلث للانتولوجيا.

قد يؤدي ذلك الى نقد للغة والى فلسفة للصمت. انما، بخصوص هذا المخرج، بقي الليونتي شديد الايلياتية. ثم، تعلم بدون شك من معلمه امبدوكليس، الحكيم المكلل، قدرة اخرى للكلمة، وهي أن الوظيفة الشعرية تكون ايضاً خطابية وسياسية. في غياب اتصاله بالكينونة يبقى للكلام تأثير على البشر، ويكتشف هذا التأثير مع فقدان اتصاله بالكينونة في آن واحد. من

«الحديث النبوي والمنمق»، اسحب النبوة، فيبقى ايضاً، في غياب كل قول صحيح، اغراء لا يضاهى، تسوده الزخرفة- وفيما بعد سوف يشار الى هذه الزخرفة بالتعبير التالي: «تكلم على طريقة غورجياس». فالخطابة هي فن الحديث المنمق الذي يولي الكلمة، بعد فقدان القدرة العلمية مع الحديث الفلسفي، القدرة الوحيدة الباقية لها، وهي قدرة الرأي. ولكن اية قدرة! ان الوعي الذي ادركته عن ذاتها ينفجر في غورجياس افلاطون، ويسجل حقاً نهاية عالم (ان تصورنا المشترك للكلمة هو، حتى ايامنا، سفسطائي) فليس غورجياس الخطيب بكل تأكيد فيلسوفاً منحرفاً ومسماً. فاذا قارنا احدى مراثيه، التي بقي لنا منها مقطع، مع ما نستطيع ان نفعله من هذا النوع، نلمس فيها نزاهة تظهر ايضاً في حوار افلاطون، الذي لم يكن عطوفاً تجاه هذا النوع. انه ليس فيلسوفاً منحرفاً، بل هو انسان خدعته «الفلسفة» (الوحيدة التي استطاع تصورها) تاركة اياه وحده مع حديث كلي القدرة وبلا قيد.

في بحثنا عن مدرسة ايلي، لا نذهب الى ادنى من غورجياس ولكننا نصعد بعض الاحيان الى قبل برمنيذس، حتى كسينوفان، الذي يعيد اليه بصراحة افلاطون «الجماعة الايلياتية»، والذي ينقل بخصوصه ارسطو رأياً يزعم بأن برمنيذس كان تلميذاً له. انما، هنا ايضاً نقاش، فقد عارض بعض المؤرخين في نسبة دور ولقب مؤسس المدرسة الى منفي كولوفون. وصحيح بأن التباين كبير جداً بين حكمة كسينوفان وحكمة برمنيذس.

في الاسلوب، أولاً. كسينوفان هو راوية متجول يعيش في اليونان الكبرى من موهبته التي يستخدمها في المناسبات (يقال بأنه نظم نشيداً يحتفي فيه بتأسيس ايلي)، ويمارس في المناسبات الاخرى بطلاقة انواعاً كثيرة من الكلام. يبقى لنا منه بعض ابيات شعر رثائية وتقليدية، وبقايا نادرة من مؤلف تأمل لا يسمح ما

هو عليه من حال بالبت ان كان نشيداً أو مقالاً نثرياً. وقد ذهب البعض انطلاقاً من هذه البقايا الى افتراض مؤلف «حول الطبيعة» ، حسب العنوان المكرس في التقليد. كيف يستطيع انسان كهذا أن يؤسس مدرسة اويمارس تعليماً؟ التلميذ هنا ـ ان صح ان برمنيذس كان تلميذاً له ـ لا يمكن أن يكون سوى مستمع مشدوه ومطبوع بكلمة ، هذا بكل تأكيد أمر مهم ، ولكنه لا يؤدي الى القول بفرقة أو مدرسة.

في المضمون ، ثانياً. ان تفكير كسينوفان ، بما انطبع عليه من نكتة تلطّف موقفه ، ومن حرية ساخرة تجاه المعتقدات الشعبية ، يبقى ايونياً نموذجياً ويتعارض مع نبوة برمنيذس الرصينة ، اضف الى ذلك لا ادراكيته (اغنوسطيسية) الباسمة. فالحكيم الذي يعلن بأن لا أنسان رأى الحقيقة بتأكيد ، وانه لم يوجد ولن يوجد انسان يعرف شيئاً بشأن الآلهة ، وانه ان صدف لانسان أن يقول الحقيقة ، فهو ذاته لن يعرف شيئاً عنها ، ان هذا الحكيم بكل تأكيد لن يكون من يتلقى تعليمه من فم الهي.

بدون شك يلتقي كسينوفان وبرمنيذس حول اثبات الواحد (هذا موضوع مشترك في «الفيزياء» الايونية) ولا تحركه : فالاله الوحيد الذي يتجاوز كل الالهة والبشر ، حسب كسينوفان ، لا يتحرك ولا يتغير ، انه يحرك كل الاشياء بدون اذ يعمل ، يحركها بتفكيره فقط. ولكن كل هذا قليل للكلام عن مدرسة او عن تأثير فقط ، حتى ولو رفضنا أن نتبع رأي الذين يرون تباينا فاصلاً بين الرواية اللاهوتية عن الكيان ـ واحد اللامولود واللامتأثر عند كسينوفان ، والرواية الانتولوجية عند برمنيذس.

صحيح أن الدوكسوغرافيا تذهب الى ابعد من مقاطعنا ، وان سمبليسيوس ينسب بسخاء الى كسينوفان بعض الافكار السابقة لبرمنيذس ،

حتى كروية الكينونة ـ واحد. ولكن يخيم بعض الشك على هذه الشهادة. اولاً، ينسب الى الكولوفوني رأياً موسوماً بالتناقض بشأن الطبيعة المحدودة أو اللامحدودة لهذه الكينونة واحد (نقطة اختلاف، كما نعرف، بين مليسوس وبرمنيذس). ثم ان التعليل الذي يعيره اياه هو مليسي (بعض المرار لفظياً) لدرجة أنه يوحي بافتراض عدوى: حتى لو اذعنا لما تقوله، من ناحية اخرى، هل يمكن اعتبار صورة الكرة معيار انتساب الى المدرسة؟ اذ ذاك امبدوكليس هو ايلياتي، لأنه لا أحد قال احسن منه كروية الفضاء النقي.

مما لا شك فيه أن افلاطون يصنف كسينوفان بين الجماعة الايلياتية. ولكن هذه الجماعة ليست مدرسة، بل عائلة. وانه لغني بالدلالة ان هذا المقطع من السفسطائي بالذات لا ينسب اطلاقاً الى الكولوفاني التأسيس، حيث يقال ان الجماعة الايلياتية تعود «الى كسينوفان وحتى الى اعلى منه»: اعلى منه، لا يوجد إلا الفكر الايوني واثباته للواحد الذي منه تولد كل الاشياء.

لنترك في الختام الكلمة لنيتشه، على الرغم من استخفافه بتقليد لا يمكن انكاره: في النهاية، لا أرى هنا سوى صدفة، ان عاش في المكان ذاته، في ايلي، بعض الوقت رجلان جنباً الى جنب، كان يحمل كل منهما تصوراً للوحدة: انهما لا يشكلان مدرسة، ولا شيء مشترك تعلمه الواحد من الآخر وعلّمه فيما بعد. لأن أصل هذا التصور للوحدة يختلف كلياً عند الواحد عما هو عليه عند الآخر... فبينما استنتجه برمنيذس من تصور الكينونة واللاكينونة، بقي كسينوفان صوفياً دينياً.

لربما يدفعنا الى وضع بيان ايديولوجي عن هذه الاشياء حماس اعمى اكثر من حس فلسفي.

عندما تنقل الدوكسوغرافيا بعض «البلاسيتا Placita»، اي

الاجابات التي اعطاها مفكرون معينون عن اسئلة محددة، فهي لا تفكرّ في أطر المدرسة: انها تصف معاً اسئلة متقاربة، مهتمة بالمضمون اكثر من أي شيء آخر، مثلاً، في السؤال عن وحدة الكون، يذكر برمنيذس عند ايتيوس برفقة كايسن، بيتاغوراس، امبدوكليس، اكفانت، مليسوس، هيرقليطس، اناكساغور، افلاطون، ارسطو وزينون (من سيتيون). وحيث فكرت في اطر المدرسة، مالت الى العلاقات بين الاشخاص اكثر من العلاقات بين الافكار، الصلة التعليمية في كلمة مسموعة في الشباب (برمنيذس مستمع الى كسينوفان)، الرفقة (زينون وبرمنيذس)، الجماعة الاجتماعية السياسية في الوطن (زينون وبرمنيذس كلاهما من ايلي). لكل هذه الأمور قيمة توازي قيمة الاتباع الفكري، وتكفي لتجعل، مثلاً، برمنيذس وزينون «فلاسفة بيتاغوريين»، وبالمقابل، ان البنوة الفكرية تشكل افتراض تعليم في اطار جماعة: هكذا برمنيذس هو تلميذ اناكسيماندر. في هذه الأوضاع، من الأفضل عدم البحث عن الايلياتية في مدرسة ايلي.

ولكن إن شئنا أن نكون اكثر دقة، لغابت مدرسة ايلي وانكشفت الايلياتية في تفكير مفكرين يتضح ان علاقتهم بايلي غير معقولة.

لقيام مدرسة يلزم اتصال (لفظي تقريباً) في العقيدة، لعبة البنوة والتأثير، وفي النهاية استمرارٌ لمضمون قليل. يمكن بالعكس لقيام عائلة روحية، ان لا تفتتها المسافات وقلة الامانة التي قد تكون جسيمة جداً، لأن القربى التي تعرّف عنها هي في مجال آخر. لو اعتبرنا الجماعة الايلياتية مدرسة، لشح عدد الذين ينتسبون اليها، أمّا لو اعتبرناها عائلة، فما احتاجت الايلياتية الى ان توجد في انواع مدرسية، بل يكفي ظهور احد المواضيع أو الاستمرار في

احد الاهتمامات. هذا المعيار يسمح لنا بأن نتعرّف في نظام هيغل أو تأمل مرتان هيدغر الى جو عائلة ايلياتية، بينما بالعكس، الميغاريون، هم بالاسم فقط سقراطيون ايلياتيون، لأنهم لا يحملون اية قرابة ذهنية مع العائلة.

نضيف انه من افلاطون حتى ايامنا، لا يمكن أن نقرأ في الفاظ نسبة وبنوّة ما اثاره برمنيذس من اهتمام وحماسة. كعقيدة ينتسب حوار البرمنيذس الى الافلاطونية، ولا الى الايلياتية، فالتخيل التاريخي المزيف لا يحرم برمنيذسه، على الرغم «من بياض رأسه الناصع» وصداقته لزينون، من أن يكون افلاطونيا ولا برمنيذسياً، أما بشأن القرابة الايديولوجية، فالأمر يختلف تماماً. يكفي بأن نستعرض ما ينسبه افلاطون الى برمنيذس والى مليسوس لنرى التباعد بين المتوارث والمتخيل.

ان الظل الذي بسطه برمنيذس على فكر افلاطون هو ظاهرة جد هامة، ويجدر أن نخصها بفصل منفصل. فالبدء به هو احترام للترتيب الزمني.

٢- ظل برمنيذس

ظل مبسوط: لا صورة ادق من هذه للتعبير عن علاقات افلاطون بالايلياتية، وببرمنيذس بخاصة.

يجب تحطيم المطلب البرمنيذي، لأنه لا يتآلف مع مقتضيات الكلام والفلسفة. فضد هذا المطلب اذن، وبروح جدالية، يكتمل التصور الافلاطوني للاشكال وللعلم الجدلي. ويشهد على ذلك ارسطو في مقطع من الماورائيات حيث، في إنتقاده الافلاطونية، يعزو السبب الرئيسي في «ضياعه» الى انه ظن بانه ضروري، خشية ان يرى كثرة الكائنات ملتحمة في كيان واحد، ان يدحض برمنيذس وان يظهر انه يوجد لا كيان. ولكن هذا الدحض الضروري هو بنظر افلاطون قتل أب: فاحترامه للايلياتي كبير الى درجة ان نقد قضيته يساوي قتل الأب. أتفخيم ساخر؟ لا نجد اثراً للسخرية في تكريم تيتات «للوحيد»: اشعر بخجل لاخضاع مليسوس والآخرين الذين يقولون بأن الكل واحد ولا متحرك، لفحص بدون احترام، انما اشعر بخجل أقل مما اشعر به تجاه برمنيذس الفريد. لأن برمنيذس يبدو لي، كشخصية هوميروس، «محترم في نظري وفي الوقت ذاته رهيب». التقيت هذا الانسان، وأنا شاب يافع وهو شيخ متقدم في السن وبدا لي على عمق في كل النقاط، من أصل كبير. تكريم فريد مقدم لانسان فريد، لم يحظ بمثله أي مفكر سابق لسقراط.

يقتضي هذا الاحترام أن ترتكب الايلياتية ذاتها جريمة قتل الاب، وهي

جريمة مرتكبة نوعا ما باسمها. لذلك وجب أن يكون محاور تيتات في السفسطائي، الذي اسندت اليه مهمة البرهنة باسم الفلسفة عن وجود اللاكيان ـ وجب أن يكون انساناً من ايلي: انه ينتمي إلى نادي تلامذة برمنيذس وزينون، وهو في النهاية فيلسوف كامل. صرعة مسرحية، لو أن هذا الدخول الى المسرح لم يُعَدّ بذكاء بالتخيل المسرحي للبرمنيذي.

حسب أ. دييس Dies، ان الترتيب الافلاطوني لقراءة الحوارات الاربعة: برمنيذس، تيتات، السفسطائي، السياسي، الذي ينسجم مع ترتيبها الزمني، يجعل من الأول «مقدمة الرباعية». ان هذا التصنيف المتمم حسب مقاييس مستقلة نظرياً عن السؤال الذي يشغلنا، تؤدي بالفعل الى تكوين فريق من الحوارات الأربعة حيث يظهر الاهتمام الايلياتي.

وشيء غريب أن يكون برمنيذس غائباً ولربما مجهولاً في الحوارات، حتى ذاك الذي يأخذه كعنوان ويظهره فجأة على المسرح. قبلاً، نجد عودات نادرة الى زينون وحده، تتناوله كجدلي، لا كتلميذ. اما البرمنيذس، فيعيد التلميذ الى الصف الثاني، ويعطي للمعلم دوراً أولاً بمستوى الصيت الذي اكتشفه المؤلف باعجاب، ويسند اليه مهمة مزدوجة كناقد ـ مدافع عن نظرية الاشكال ومعلم للرياضة الجدلية. ولكن، بالرغم من رهافة التشابه المستعار (الى درجة ان بعض المفسرين أخذوا بتاريخية الحوار)، فإن اضواء المسرح تظهر برمنيذس معزولاً كلياً عن اطاره البرمنيذي الصادق. فالايلياتية في البرمنيذس هي براهين زينون، معالجة بلباقة من سقراط الشاب ومن برمنيذس نفسه، بالاضافة الى التذكير البسيط والشديد الابهام، من فم المعلم، «لافتراضه الخاص بشأن الواحد»، فلا استشهاد منقول عن النشيد، بل تلميح عرضي عنه. هكذا سار الايلياتي تحت العلم الافلاطوني بصراحة.

هنالك جيل على الاقل يفصل ، حسب زمن التخيل ، الزمن «الدياجاتي Diegetique» في لغة الافلام ، بين حادثة البرمنيذس وحادثة التيتات: فسقراط الفتى صار انساناً ناضجاً ، ومنذ زمان توفي الايلياتي الأبيض الرأي ، ولا ذكر لزينون . وبدل الحضرة المسرحية لأعلام الايلياتية ، الذين ابعدهم التخيل المسرحي ، تأتي الحضرة الايديولوجية ، الأخاذة التي تبلغ ذروتها في السفسطائي .

بتحفظ ، وبشكل عابر تقريباً ، تظهر الايلياتية في التيتات ، مع أن موضوعه الأول (ما هو العلم؟) ليس برمنيذياً . في مجال تعريف للعلم بالاحساس ، توصل العرض الى قضية بروتاغوراس الشهيرة ، التي اقتادت النقاش بشكل طبيعي الى الاهتمام بالحركية الهيرقليطية . فيتدخل سقراط قائلاً : كدت انسى ، يا تيودورس ، ان آخرين اعلنوا آراء مناقضة ، هكذا :

«بخصوص الكل ، ان الاسم الذي يكمله هو كينونة لا متحركة» ، وتعابير اخرى كثيرة يناقضهم بشأنها مليسوس وبرمنيذس اللذان ، يتمسكان بأن الكل هو واحد ويبقى لا متحركاً في ذاته ، اذ ليس له موضع يتحرك فيه .

كاد سقراط ينسى اللاتحرك الايلياتي ! وعندما تذكره ، بشر بفحصه مقابل الحركية ، واقفاً من الفريقين موقفاً محايداً ، بدون اي احترام تبعي : «فإن ظهر أن كليهما لا يقولان شيئاً مصيباً ، سنتحدى السخرية معتبرين اننا نحن ، الضعفاء ، نقول شيئاً ذا قيمة ، بعد نقضنا لاناس غريقين في القدم وفي الحكمة» . ومع ذلك ، عندما آن الاوان ، تهرّب من هذا العمل ، تكريماً منه لبرمنيذس . لن يناقش قضية اللاحركية ، وهكذا ينهي التيتات حسابه مع الايلياتية . ولا يبقى لتأمل القارىء سوى هذا الاستشهاد اللغزي ، وهو جملة يستحيل تركيبها بشكل اكيد لنقص قرينة الكلام : «بخصوص الكل ، ان

الاسم الذي يكمله امتلاء هو الكينونة اللامتحركة». إن التفسيرات التي يقدمها دييس بشأنها تبقى غير مقنعة. فإن شاء افلاطون ان يذكر هنا البيتين ٣٧ـ٣٩ من المقطع VIII من البرمنيذس، خانته ذاكرته. ان حضور فعل «أكمل Telethei» يوحي بالأحرى بأنه بعد ان اعاد الى الاسم، الذي ليس سوى لفظة مائتين، كل ما تأخذ فيه الصيرورة والتغيير مظاهر الواقع المستقل بالنسبة الى العيون العمياء والآذان الصماء، كان برمنيذس (ان لم يكن مليسوس) يجابه هذه الاسماء الكثيرة والخداعة باسم الحقيقة الوحيد الذي يمكن ان يناسب الكل، ان وجب تسميته. هذا شرح مقبول، ولكن لا يمكن التحقق منه: فمقاطعنا لا تترك بتاتاً مكاناً لبيت كهذا، ويمكن من ناحية اخرى ان يتعلق الامر بقول برمنيذي خارج النشيد، هذا ان لم يتعلق بقول مليسي.

انهى التيتات المعركة مع الايلياتية، ولكن السفسطائي اعاد الكرة. يوم واحد يفصل بين الحوارين. كان اللقاء محدداً في الغد، فقدم ثيودورس مع تيتات، مصطحباً معه هذه المرة غريب أيلي، ومسمياً اياه تلميذ برمنيذس وزينون. بهذه الصفة بالذات يجري الحديث في هذا الحوار وفي السياسي الذي يتبعه. واذا استثنينا البرمنيذس، نجد للمرة الاولى في تتابع الحوارات ابدال سقراط، في دور السائل، من بدء النقاش الجدلي حتى نهايته. وكصنو للبرمنيذس (البرمنيذس الافلاطوني بدون شك) يقوم الغريب بدور البديل عن سقراط، وقد اشير الى هذا الامر باشارة دقيقة الى البرمنيذس، وباستعمال المنهج السؤ الي من قبل الايلياتي. هكذا، فوق التيتات، تتلاقى الحوارات في البحث عن ضمانة ايلياتية للقضايا الافلاطونية.

«فيلسوف كامل»، ملقب «بالانسان الالهي»، هذه التعابير التي قُدِّمَ بها ثيودورس غريب أيلي اثارت فضول سقراط الساخر: ليس من السهل التمييز

بين السياسي والسفسطائي ، اويكون ثلاثتهم واحداً ، ما رأي مفكر ايلي بذلك؟ بعد ان اجاب الغريب بأنهم يعتبرونها ثلاثة اجناس مختلفة ، تبين التخطيط المرسوم لثلاثة احاديث في سبيل ثلاث ايضاحات . يبدأ في السفسطائي . وسوف يكمل السياسي التدقيق في توزيع الادوار داخل هذه الثلاثية ، التي لم يؤلف الجزء الثالث منها ، حيث كان على سقراط ان يعود الى دور السائل . هكذا تبقى الكلمة الاخيرة للايلياتي ، وعندما يستعيد سقراط فعلياً دوره كقائد للّعبة ، سيرتد نائب برمنيذس ، الى خلف الستائر ، وبعد تجاوز المحنة الايلياتية ، تفسح الافلاطونية المجال لتأثيرات اخرى .

ان قتل الأب في السفسطائي لا يحصل مباشرة عن طريق نقد المطلب البرمنيذي الذي تنصّل منه التيتات ، بل غير مباشرة ، عن طريق تفكير في الظروف التي تجعل من الممكن حصول حديث خاطىء . وسوف يقرّ السياسي بذلك بدون مواربة : «ارغمنا (في السفسطائي) اللاكينونة على الكينونة لأنها كانت الوسيلة الوحيدة لختام برهنتنا» . لأن السفسطائي هو مخترع أوهام ، ولكنه لا ينتجها كما يفعل الرسام مثلاً ، بابداع صور عن الاشياء الحقيقية : صوره هي نوع مختلف في جنسه ، يبدعها بحديثه ، حيث يتواطأ الكلام مع الكذب والخطأ . ذاك فضيحة بالنسبة الى واقعية اللوغس ، الذي يقدّم عنه الغريب هذه الشهادة ، التي تزداد فائدة بمقدار ما نقبض فيها على الانعطاف من التصور البرمنيذي ، الى التصور الافلاطوني بخصوص الظواهر .

«الظهور والتبدي ، ومع ذلك عدم الكينونة ، قول شيء ما ومع ذلك عدم قول الحقيقة ، كل هذه المصطلحات هي مليئة بالصعوبات ، اليوم كما كانت عليه سابقاً وكما هي عليه دائماً . الى أي مصطلح اللجوء للقول أو للحكم بأن للخطأ واقعاً بدون التوغل في التناقض ساعة الافصاح عنه ، ان هذا السؤال ، تيتات ، هو شديد الاحراج» .

اليوم كما في السابق وكما دائماً . . . يستحيل ان يعتقد افلاطون ، بعد زينون وبعد غورجياس، بحلول لوغوس، هو انبثاق من العالم وتعبير عن الاشياء. ان طرح السؤال الافلاطوني حول اللغوس ابتدأ في التيتات وتلاه في السفسطائي .وحيث ان الغريب الايلياتي، في بحثه عمن تقع عليه تبعية خطأ الحديث، يتجه صوب الكيان، لا صوب الكلام بفحصه النقدي، وحيث انه يشرح لتيتات أن قول الخطأكواقع «يجرؤ حتى على افتراض ان ما ليس موجوداً هو موجود: بطريقة اخرى الخطأ لا يمكن ان يحصل»، يتضح أن، نائب برمنيذس، في التزامه بالوظيفة المزدوجة التي كانت وظيفة الايلياتي في البرمنيذس، اي ممثلاً وناقداً للايلياتية، يصيغ ويجب أن يصيغ مشكلة الحديث الخطأ في الفاظ قديمة، لأن التفكير الافلاطوني يحاول هنا التخلص من فكر عريق في القدم. وبرهاناً على ذلك، نذكر المقطع حيث، بسخرية مذهلة من قبل تلميذ مزعوم، يتكلم الغريب عن تنظيرات قديمة في الكيان، ويصنف معاً، كرواة اساطير ، الايلياتيين والايونيين وغيرهم.

وصحيح انه، على الرغم من التناظر بين الاحاديين والتعدديين، الخ، كان اهتمامهم المشترك والخالص بالكيان يجعلهم اكثر قرباً الى بعضهم من مفكرين اهملوا هذا الاهتمام في سبيل اهتمام آخر. ان الغريب يطرح مشكلة الحديث الخاطىء في الفاظ كيان لا كلام، انما ليخضع حالاً الاول لمقتضيات الثاني، كونه تلميذاً لزينون اكثر مما لمعلمه. ان اقترف قتل أب في السفسطائي، فهنا يقترف انقلاباً في الخضوع، ينير بعودة الى الوراء الفصل الثالث من البرمنيذس: افلاطون، الذي يعتمد من جديد «منطق» زينون، يريد أن يخضع لقواعده الكينونة واحد، فتموت ولا تنبعث، مع الافلاطونيين الجدد ومنافسيهم، إلا في تأمل لا يعبر عنه، غريب عن الايحاء الايلياتي وعن المشروع الانتولوجي.

ان الخطأ يقتضي اذن اللاكينونة . ويستأنف الغريب : والحال، يا بني، ان برمنيذس العظيم، قدم شهادة عن ذلك، لنا نحن الفتيان، في النثر وفي الشعر:

لن يحصل ابداً ان تضطر لاكيانات الى الكينونة : انت اذن، أبعد تفكيرك عن طريق البحث هذا.

يجب بالتالي، اما التخلي عن خطأ الحديث، واما الاجابة على التحدي البرمنيذي، أي امتحان، دفاعاً عن النفس، قضية ابينا برمنيذس، وارغام اللاكائن على الكينونة عنوة، وبالمقابل، الكائن على عدم الكينونة، نوعاً ما. . . في غياب هذا النقض وهذا التعليل، سنجد كل صعوبات العالم في الكلام عن خطاب خاطىء وعن رأي خطأ.
ليس للاختيار حل مسبق. فالتخلي عن خطأ الحديث هو موقف يمكن مواجهته تماماً، لأنه نتيجة مقبولة عن التصور الواقعي للوغس، ونجد أوضح واشهر تطبيق لهذه النتيجة في قضية بروتاغوراس القائلة : ان الأشياء هي في الواقع كما تظهر لكل واحد. وان سلمنا بذلك، انتصر السفسطائي، وبقي وفقاً لاشتقاق اسمه، رجل معرفة، لا يمكن تمييزه عن الفيلسوف. والحال، بدأ الغريب حديثه مؤكداً انهم في ايلي يميّزون بين الاثنين. وسقراط، في السياسي، سوف ينتقد بقوة وبسخرية مصطلحاً يضع السياسي والفيلسوف في مساواة مع السفسطائي.

يجب اذن قبول التحدي. يسدد الغريب ضربته، في انطلاقته، مرتين، مرة بتأكيده ان اللاكيان كائن، وإن الكيان غير كائن، ومرة اخرى بدحضه اللاتحرك الايلياتي، لأنه يخلع عن الكيان الشامل الحياة والتفكير، بانكار الحركة عنه، ويتّصف من ثم بالموقف الرهيب.

قتل أب مزيف مع ذلك . يوجد لا كيان ، ولكن هذا اللاكيان الكائن ليس اللاكيان الانتولوجي بل لا كيان الغيرية المنطقي : يجب اذن ضرورة ان يوجد كيان للاكيان ، (ان يكون اللاكائن ، كما في الحركة كذلك لكل الانواع. في الواقع ، ان طبيعة «الغير» تبدل كلاً من الانواع الى غير كيان (الكائن) وتجعله هكذا لا كيان (لا كائن) ولا يوجد هذا اللاكيان بكل تأكيد ، كلا كيان ، فهو ليس ضد الكيان ، ولذا يذهب الغريب الى الاعلان بهدوء بأنه لا يحظى بكيان اقل من الكيان ذاته . ويتوصل في تحليق ايلياتي ، الى حمل تيتات على التسليم بأن اللاكيان لا يفقه ، لا يوصف ، لا يلفظ ، لا يعبر عنه . ولن يتراجع عن ذلك ابداً ، في الواقع ، لا يمكن ان يتوافق هذا اللاكيان مع ما يقال في الحديث ، بل مع شرط الحديث فقط ، «كتشابك» الفاظ : مجرّد تسمية معطاة للفصل ، لأن الانواع والاشكال هي عديدة وبالتالي غير متساوية ، ولا مكان له إلا في التشابك . أما الكيان اللاكائن ، فهو ليس سوى نوع الى جانب انواع اخرى ، ويجب التأكيد ايضاً بخصوص الانواع الأخرى بأنها موجودة .

ولإنزال الضربة القاضية بالاثبات البرمنيذي «الكيان كائن» يجب اقله ان يتقبل هذا «الكيان الثلثي» الذي «يضاف» الى الانواع الاخرى تلك الشراكة كالآخرين ، بدون اي امتياز خاص . ولكن الواقع ليس كذلك ، على ما يبدو. لأن الآخرين يفترضونه بينما العكس لا يكون صحيحاً ، يفترضونه بالتمييز الذي يحصل عنه باثبات وجودهم ، وبالتعبير عن اتصالهم بالكيان بلفظة مشاركة. هكذا الكيان كنوع والانواع الاخرى تنتزع من عمق مشترك هو Emmenai ، الكينونة . فكل النقاش الطويل الذي ، في سياقه ، يصرح الغريب بأنه مرتبك بلفظة «الكائن to on» ، يطالب من التنظيرات القديمة عن الكينونة تحديداً لموضوع تنظيرها ويرتبط كل هذا النقاش بصعوبات قائمة ترتد قبل كل الى ان

التحليل لم ينتزع بعد الالتباس عن فعل الكينونة، ولم يميز بين اداة الربط في حكم الانتساب واثبات الكيان في حكم الوجود، انها لا تطرح السؤال الانتولوجي.

أبعد من مشكلة الحديث الخاطىء المطروحة في تعريف السفسطائي، ان نقد القضايا الايلياتية هي في النهاية مطروحة في اتصالها مع مشكلة الحديث بمجمله، وهذا ما يعترف به الغريب في الختام، فالسفسطائي يكمل النقاش الذي ابتدأ في البرمنيذس. فضد المطلب الايلياتي، يجب التسليم، حتى في المجال العقلي، بالكثرة، بالحركة، باللاكيان، لأن الحديث يفترضها، ولا يمكن التخلي عن الحديث بدون التخلي عن الفلسفة، وبالتالي عن العلم. وضد الذين يريدون «فصل كل واحد من الاشياء عن الأخرى»، وانكار «المزيج المتبادل»، يلزم لتخليص تشابك الاشكال الذي هو اللوغس، ان نثبته بقوة «في عدد انواع الكيان»، والا لن يكون له كيان البتة. ان برمنيذس، الذي وضع الكلام في مساواة مع الكينونة والتفكير، بدون تحليل سابق، لم يلاق هذه المشاكل، «فأصدقاء الاشكال» الذين ضدهم تخاض هذه المعركة ينتمون الى مدرسة اوقليدس اكثر مما الى ايلياتية الايلياتي، مثلما كان سالفاً صديق الاشكال الآخر برمنيذس، الصنو في الحوار، مظهراً فيه في آن واحد ضرورة «المثل» والصعوبات التي تثيرها.

ان تأليف البرمنيذس، المذهل اذا قورن بباقي الحوارات الافلاطونية، يلقى من الداخل تبريراً كاملاً. انه مأساة في فصول ثلاثة. في الاول، ان تدخل سقراط الشاب اللامع، بعد قراءة البراهين الشهيرة، يؤدي الى «تفكيك جبهة برمنيذس الايلياتية المأخوذة بفن زينون الكلامي»، كما يقول اوغست دياس، وتطرح مشكلة الافلاطونية الحرجة التي لن تجد حلاً الا في السفسطائي. ان هذه المشكلة هي ما يستلزمه افتراض الاشكال بالذات، أي التواجد، الذي يقتضيه

الحديث، بين الواحد والكثرة في مجال الوقائع المعقولة، بينها لا تقوم الجدلية الزينونية إلا «بأعاجيب مكررة» كي لا نعتبرها الا في المجال الحسي، وهذا ما يقوله بطلاقة الفيليب. في الفصل الثاني، برمنيذس، وهو برمنيذس «معجب» باعتراضات سقراط، يبين ضد سقراط بالذات، وهو عبقرية يافعة ولكنها قليلة الخبرة بعد كي تنتصر لقضية ضرورية. الصعوبات الملازمة لقضية الاشكال اذا ما جعلناها منفصلة. وانكسر سقراط، لا القضية التي يبرز برمنيذس كمدافع متحمس عنها. اما قلة خبرة سقراط فهي بالذات، فقدانه للتدريب الجدلي. وعندما يطالب الشاب بتعليل للمنهج، يرتضي برمنيذس، بعد تعابير التردد المألوفة، باعطاء التعليل التالي، الذي يحتل الفصل الثالث، الأطول، وهو ثلثا الحوار.

وهنا يحصل انعطاف مفاجىء.

ان المنهج الذي ينبغي ان يتمرس عليه سقراط، والذي يبشرونا به، هو جدلية زينون، مصححة. مصححة، لأنها من ناحية منساقة في مجال المعقول، ومن ناحية اخرى مكملة منطقياً بتقدم الافتراض التناقضي في كل حالة. ولا عجب في أن يعرض برمنيذس، في جلسة الاعمال التطبيقية هذه، افتراضه الخاص بشأن الواحد، حيث من جهة، يجب ان يحصل نقد الايلياتية المحتم على يد الايلياتية ذاتها، ومن جهة اخرى، لكون الايلياتية مستهدفة بخاصة في تفسيرها الميغاري، فإن مشكلة اللغة المطروحة من جراء نظرية الاشكال، تضع، بالنسبة الى افلاطون، قضية وحدة الكينونة في مفتاح المطلب الايلياتي. ان لغز برمنيذس لا يعبر عنه بالتساؤل الكلاسيكي الذي يطرحه مفسرو الحوار: «لماذا برمنيذس؟» ان انتقاء الايلياتي يظهر بوضوح ان الفكر لا يستطيع ان يلمس، حتى بطريقة غير مباشرة، مسألة الواحد والكثرة، بدون تلك الرعاية، وهذا كل شيء.

ان لغز برمنيذس ، يكمن في اجلاء المنهج الذي ينتهي الى ضياع بالنسبة الى الجدلية ـ وهذه النتيجة ، على ما يبدو ، لا تنجح في اقناع سقراط بممارسة هذه «الرياضة» لبلوغ الحقيقة ، وفقاً للمبدأ المطروح آنفاً ، سوف يتناول الفحص اربعة فتراضات بالتتابع ، تشمل حقل الممكن المنطقي بشأن القضية : ١) الواحد يكون واحداً ، ٢) الواحد يكون ، ٣) الواحد يكون ولا يكون ، ٤) الواحد لا يكون . في هذه الافتراضات الأربعة ، ان النتائج التي نتوصل اليها في النهاية تهدم القضية . فالواحد يبدو عدماً في الافتراض الاول ، متناقضاً في الثاني ، عجيباً في الثالث ومن جديد عدماً في الرابع (اذا استثنينا في حديثنا اللاواحد ، الذي لا ينال مصيراً افضل) . ان «الامتحان الكلي» (كما يقول بريس باران) بشأن التعبير المتصل بالواحد ينتهي الى فشل يمتنع المشتركون في الحوار عن شرحه : يتوقف البرمنيذس ، ولا يحتوي على اقل خاتمة .

ما معنى هذا الفشل ؟ اينبغي أن لا نرى فيه سوى فشل المنهج ، ميزة العجز في جدلية ما برحت زينونية ، لأنها متضامنة ، مع تصور غير كافٍ بعد للغة وللحديث؟ ان كان حوارنا هو حوار «محنة اللوغس» ، كما يقول ايضاً بريس باران ، أمكن التسليم بأن جدلية السفسطائي المنتصرة تفتح الطريق المسدود الذي انحصرت فيه جدلية البرمنيذس الاشكالية ، في الواقع في السفسطائي وفي الحوارات اللاحقة (بخاصة السياسي والفيليب) ، يكتمل التدقيق في المنهج : «التشابك المتبادل» يتصل بمنهج التجزئة والتجميع الذي كان منذ الفيليب يعرّف عن الجدلي ، وهذا المنهج يسميه السياسي «منهج التعابير» الذي يسمح «بانارة الكائنات في الحديث» . ان تشابك الحديث هو صورة ومكان «مزيج» الاشكال الجوهرية وترابطها فيما بينها . بالنتيجة ، ان ما ينقص البرمنيذس ويعد لقدومه ، هو نظرية اللغة التي تستطيع أن تنهي حسابها مع «الجدلية المقطعة» لمدرسة

ميغار، فحسب ليون روبان، ان برمنيذس البرمنيذي هو اوبوليد ميلي Eubulide de milet .

لقد رأينا سابقاً انه في الحوارات التي يهيمن عليها ظل برمنيذس، اتسمت الايلياتية غالباً بالميغارية. ولكن ان كان الطريق المسدود في البرمنيذس لا يدل الى شيء أبعد، لماذا هذه «الرعاية» الفخمة، ولماذا هذه الأبهّة التعليمية لأمثولة لا تسعى سوى الى فضح نقص ما تعلمه؟ في النهاية، ايكون الايلياتي الذي ينزل به تتل الاب الاحتفالي في السفسطائي هو أوبوليد؟ كلا، بل برمنيذس، الذي يعتبره، صحاً أو خطأً، أفلاطون تاريخياً: يجب ازالة هذا الظل بالذات.

ان ما يؤدي اليه حوار البرمنيذس هو انسحاب الواحد الى ما وراء اللوغس، في نوع من تجاوز لا يوصف افسح كتاب الجمهورية المجال لحدسه عندما قال بأن الصلاح هو ابعد من الجوهر. ولن يزيل هذه النتيجة أي من الحوارات اللاحقة. فالواحد كواحد لا يخضع للحديث ولا للجدلية، حتى في مفهومها السديد. على الفلسفة اذن، ان شاءت أن تبقى أمينة لهدفها كحديث، لهدفها «الفلسفي»، ان تودّع هذا الواحد، ولكن هذا الوداع عينه يفتح في نهاية الفلسفة افق انطلاقة تصوفية حيث تتخلّى عن ذاتها. انها فلسفة منقسمة على ذاتها، فلسفة مريضة اذا ما قورنت بحكمة برمنيذس الوحدوية المتينة، التي تنكشف، عند افلاطون كحكمة مستحيلة.

٣ـ صدى وصـوت

ان ذرية افلاطون، القريبة منه والبعيدة، استنتجت من هذا التجاوز خارج الحديث الذي يتوصل اليه افلاطون بشأن الواحد، نتائج هدامة للانتولوجيا البرمنيذية. ولكن ما حققته، لم تشأ تحقيقه ضد المطلب الايلياتي الذي تحفظ عنه ذكراً متيقظاً تشهد عليه آيات التكريم والمراجع. ولكنها، بعد ان تغذت من البرمنيذس، قادت تنظيرها انطلاقاً من الجدلية الرهيبة التي تنحر فيه الواحد البرمنيذي، باشارتها الى انه لا يقال عنه شيء، لا يقال حتى انه موجود، ولا يقال انه واحد. فكرت هذه الذرية ايلياتي النشيد عبر ايلياتي الحوار الافلاطوني.

الافلاطونية الحديثة تطور ما بقي في الإفلاطونية تلميحاً. فأفلوطين يشرح مطولاً وبغبطة كيف ان الواحدـ الصلاح، او الاول، هو ابعد من الكائن. لأن الكائن يحتاج الى تعريف وشكل يجعلان منه، كمعقول، جوهراً مقيماً في العقل، فلا يمكن التحديق اليه في اللامحدّد، ولكن الواحد، وهو المتجاوز للشكل وللجوهر، ليس شيئاً مما يقيم في العقل، وهو سابق له انتولوجياً. وللعلة ذاتها، انه لا يفكّر، «لو كان الاول يفكر، لكان له صفة، فلن يكون اذن الاول، بل الثاني، لن يكون واحِداً بل متعدداً: سيكون كل ما يفكره».

ومع ذلك لا يمكن أن تبقى كثرة الجواهر، والفكر الذي يرتبها وينظمها منفصلة عن الواحد الذي هو الأول. وتصير اذن ضرورية ازدواجية الواحد، حفاظاً على اصل الكثرة، الإيلياتي. وهذا ما يفعله افلوطين مكرماً في هذا السياق برمنيذس اكراماً سيعيده الدمشقي. وهذا ما تفعله بعده الفلسفة الافلاطونية الحديثة بالحاح اكبر.

أبعد من الواحد الكائن، الذي وهو مساوٍ للتفكير، هو لوغوس من اقصاه حتى اقصاه، ولكنه، في الوقت ذاته، واحد- كثرة، يوجد الواحد ذاته، الواحد في ذاته، الذي يجب أن يقيم، لا ابعد من الكثيرين فحسب، بل ايضاً ابعد من التضاد بين الواحد والكثيرين، بين الاول وما ينبثق عنه. هكذا فقدت المذاوتة البرمنيذية بين الكينونة والتفكير. ويظهر الدمشقي، في «المشاكل والحلول حول المبادىء الأولى» ان الواحد الكائن، أو الموحد، ليس الواحد ذاته بل ما يتأثر بالواحد ويأتي، من ثم، بعده في ترتيب المبادىء. وبعدما ادى التحية «لبرمنيذس الكبير»، هو ايضاً، راح يكرم افلاطون لهذا التمييز الذي لم يقم به برمنيذس.

مع تساوي الكينونة والتفكير، نفقد الحضرة المشتركة بين الكينونة والكائن. فليس الاول كائناً، انه اللاكائن الذي يسحبه تساميه من كل حضرة وظهور، الواحد ذاته، حسب الدمشقي، هو «سابق بشكل مطلق» لكل ما هو. فيجب من ثم ان تنحصر الانتولوجيا في الكائن وتحل بين باقي العلوم (هذا هو حال الفلسفة الاولى عند ارسطو)، او اذا شاءت ان تكون التصاق النفس بهذا الكيان ما بعد الكائن، عليها أن تجد سبيلاً خارجاً واسمى من سبيل برمنيذس الادراكي والعقلي الذي هو، منذ البدء، وسيبقى سبيل الفلسفة، وان ترضى هكذا بأن تزيل حديثها في الصمت. يبدأ الصمت، مع افلوطين، مهنته

الفلسفية العجيبة والمغرية. وثمن ذلك تفجير العلم الى منطقتين متميزتين وغير ملتحمتين، مع تضاد، غريب عن الفكر البرمنيذي، بين التصوف والعقلي. تلك ظاهرة ثقافة نتائجها بلا حدود، تجرّ الى ذوبان الانتولوجيا بخاصة، كحديث، في الميتفيزيق بالمعنى الكلاسيكي، كالتصاق بالكيان، في لاهوت يحل فيه الوحي، والنعمة مكان العقل الطبيعي الساقط والفاسد. وفي كلا الحالتين، قضي على الانتولوجيا في مدلولها الاصيل.

ان الانحراف اللاعقلي ينتهي الى التضحية ايضاً، الى جانب مذاوتة الكينونة والتفكير، والحضرة المشتركة للكينونة مع الكائن، بقطعة اخرى جوهرية من المطلب البرمنيذي وهي الاختيار بين الكينونة والعدم. وهذا الامر يزداد وضوحاً مع ازدياد تركيز التأمل اللاحق على سلبية الواحد المتسامي الفارغة.

في افلاطونية افلوطين الجديدة، لا يزال هذا التسامي امتلاء. ولا يزال تصوفه الايجابي مركّزاً على موضوع سببية الاول التوالدية. وعلى غرار المحاولات الافلاطونية في اللجوء الى الاشتقاق، لا يتردد افلوطين في جعل فعل الكينونة «einai» يشتق من لفظة واحد «hen». ومع ذلك نجد عنده تعابير تضع الاول ابعد من الكيان. اما الدمشقي، فباعتاقه الواحد الذات من هذه السببية التي يحتفظ بها للواحد المقيم في صف ادنى، يذهب الى اعطاء تفسير سلبي عنه، حيث الانتولوجيا تتابع انكار ذاتها.

لأن الذروة الواحدة للاشياء التي يأخذ بها، وهي لا كائن ولا جوهر، غريبة عن أي تحديد مهما كان بسيطاً، غير مدركة بالكلام ولا بالفكر، لا يجوز تسميتها بأي شكل، ويستحيل تصورها والتفكير بها. هذا الواحد الذات،

المنعتق من كل علاقة مع ما ليس هو، في تساميه المنسحب حتى عن انسحابه، هل يملك كياناً بعد؟ ويطرح الدمشقي السؤال: الا نصل هكذا الى العدم في ذاته؟.

لتخليص هذا التسامي، من الضروري ان يعطى غير الموصوف لصيغة ادراكٍ تكون غريبة عن التفكير ولكن لا تكون غريبة عن كل معرفة: لحدس ما، نقول. في هذا الاتجاه بالذات سار التصوف السلبي، ولكن في ابتعاد اكبر عن المطلب البرمنيذي. وحسب الدمشقي، يتسنى للنفس حدس الواحد ذاته وتكوين وعي غير موصوف عنه بشكل من التعبير العقلي. وبعيداً ايضاً عن طريق الانوار، يعيد دنيس الاريوباجي المزيّف، الى الروح بالمعنى المسيحي الفضيلة التي بها: «بشكل لا يوصف ولا يدرك، نتعامل مع غير الموصوف وغير المعروف، بفضل اتحاد يفوق قدرتنا وطاقتنا العقلية والذكائية . . .، هذا هو الجوهر الفائق لعلم عدم المعرفة بالنسبة الى هذا الجوهر الفائق، وعدم المعرفة هذا هو ابعد من كل عقل، ومن كل ذكاء ومن كل جوهر». وبعده بألف سنة، نقولاوس دي كوز، الذي يرفع برمنيذس الى مرتبة عالية جداً مع اعتباره دنيس، «كفيلسوف ادرك بطريقة فضلى الاسرار الالهية»، سوف يعلّق قائلاً: «بعد أن نتعدى المعقولات، يجب أن نعي جهلنا، بشكل نلاقي فيه ارتباكاً عابراً، ينبثق منه جهل يكون يقيناً، ظلمة تكون نوراً، عدم علم يكون علماً». ولكن عند برمنيذس، لا يمكن ان تكون الظلمة نوراً، ولا خلاص في الجهل، كما انه لا يمكن أن نتعدى المعقول، لأنه أبعد من الفكر الذي هو كلمة لا يوجد شيء.

ان الاختيار بين الكينونة والعدم يفقد معناه بالنسبة الى عدم العلم الذي يكون علماً. وفي تعليق حول دنيس، يصرّح نيقولاوس دي كوز ان من «يدرس لاهوتياً» بشكل سديد يهمل «المبدأ المشترك لكل فلسفة» أي تنابذ المتناقضات، وبعد أن يتعدى العقل والادراك، يفهم أن «ما ينبذه العقل كمستحيل، أي

تواجد الكينونة واللاكينونة ، هو الضرورة ذاتها» . فكل تضاد يزول بين المصدر وصيغة الفاعل . وهكذا ، الى جانب فقدان الانتولوجيا في مدلولها الخاص ، يرضى ايضا التصوف السلبي بفقدان مسؤولية الكائن تجاه الكيان .

ولكن التقدير للاشياء يختلف . فإن كل التمييز بين الواحد المعظّم والواحد المشارك (حسب التعبير الكوزاني) الذي استنتجه هؤلاء المفكرون من درسهم للبرمنيذس يؤدي الى افساد للإيلياتية ، أمّا بالنسبة اليهم الأمر يختلف تماماً . ولكن حيث ان هذا الدرس يرى برمنيذس انطلاقاً من البرمنيذس ، فهو يَعتبر اتصالاً ما نحن نعتبره انفصالاً .

وهذا الأمر واضح في شرح بروكلوس ، حيث يحلّل مقصد الحوار الافلاطوني ، فيخلص منه الى موقف الايلياتي بالذات . فبرأي بروكلوس ، لم يتخلّ برمنيذس عن الواحد المتعدد ، إلا لاهتمامه القطعي بالواحد الذي يصدر منه الكل ، موضوع الدرس ، وما رفض الانحدار بتطلعه صوب تعدد الكيانات ، وجهل الواحد الوسيط الذي يصل هذه الكثرة بالواحد ذاته ، ألا لأنه لم يعنَ إلا بهذا بالذات ، الذي منه تأخذ هذه الكيانات كينونتها . هنا نرى كيف ان بروكلوس يشرح قول افلوطين .

بتعبير اخر ، ان المشروع الكوزمولوجي هو الذي يقتضي التمييز بين الواحدين ، ويقتضي ذلك امانة منه للمطلب الايلياتي ، صيانة لنقاوة ، واكتفاء الواحد بذاته ابعد من حديث الاشياء ، الذي يحتاج اليه ، بينما هو بدوره لا يحتاج اليه . اذا اهمل هذا التمييز ، فإن الاثبات القائل : «كل شيء واحد» يفقد كل قوته . وبفضل هذا التمييز ، بالعكس ، يستطيع افلوطين ان يكون تصوّراً عن العدد حيث التلميح المحتمل الى البيتاغوريين ، وبالاسم الى فيلولاوس ، يضع القضية البرمنيذية ، والاغراء المستمر الذي مارسته في ذروة مجدها .

ويختلف الدمشقي عن افلوطين وبروكلوس في التعبير، بينما يتحد معهما في العمق. ان «برمنيذس الكبير» ارتفع الى المبدأ الذي يجب أن يسمى الواحد ـ الكائن والذي ليس سوى واحد مع العقل. فيه لا كثرة، لأنه الموحد بشكل مطلق والمكتفي بذاته نوعاما، حيث لا يحتاج الى شيء غير ذاته. ولكن برمنيذس لم يقل ذاك كان شأن افلاطون ـ ان الموحد ليس الواحد ذاته، أو بالاحرى ليس هو بعد، لكونه مطبوعاً بالواحد، وبالتالي تابعا للواحد انتولوجياً. لم يقل ذلك، لأنه من وجهة النظر الخاصة به لم يكن من واجبه قوله. وافلاطون الذي يقوله ليس اكبر منه، بل يقوم بالاجابة على ضرورة اخرى فقط. ويقول ذلك في امانته الايلياتية: فالمقتضى، في النهاية، أمام مجابهة عقلية جديدة، هو البقاء برمنيذياً مثل برمنيذس عينه.

أما رأي نيقولاوس دي كوز، فيأتي معاكساً لذلك (ولربما كان أدق من قرأ النصوص) ويقول ان برمنيذس لم يعتبر إلا الواحد المعظم، تاركا الواحد المشارك لزينون الجدلي. ان برمينذس يقول بأن الكيان واحد لأنه يواجه كل كثرة في الوحدة ووفقاً لهذه الوحدة. وفي ذلك عودة الى بروكلوس، إنما، في النهاية، محرّراً من ظل برمنيذس افلاطون. وهذا ما يدفع بدي كوز في مقالة «عن الجهل الحكيم» الى تقريظ مميز للإيلياتي.

«كان برمنيذس على حق، في درسه الدقيق، عندما حدّد الله بذاك الذي بالنسبة اليه كل واقع موجود، مهما كان، هو كلية وجوده الخاص»، ان التكوين الكلي للكائن الحقير في كمال الكيان المتمم، يدل اليه الكوزاني بالأكبر، شكل الاشكال، شكل انتولوجي، ليس سوى الله. في هذا الاكبر يلاقي الناقص كماله، التركيب بساطته، المنوّع مساواته، الآخر وحدته، التحرك هدوءه، ويتم هذا كله في تعاصر يجهل الزمان والتاريخ، لأن التكوين الكلي لا يحتاج الى

صيرورة، بل الى التحقق في النفس بفعل العقل. ان اضافة هذه الأمور الى المنهل الايلياتي تقتضي قراءة متعمقة للعلاقة البرمنيذية بين الظهورات والكينونة، والكينونة وعدم الكينونة، تشرّع لنا الابواب على النقاش الجوهري بشأن هذا التكوين الكلي: حيث يتضاد اللازمني والزمان، الايلياتي والجدلية التاريخية، برمنيذس وهيغل، سنعود الى ذلك.

من المفيد أن نعرف ان الكوزاني يوافق على صورة الكرة ليمثل الأكبر. وكما أن الاكبر هو كمال كل ناقص، كذلك الكرة تحقق كمال كل شكل، ولا يمكن ادراك الكمال إلا بالفاظ الشكل. هكذا يثبت الانعطاف الانتولوجي الذي اعطته الايلياتية باكراً جداً التمثيل يصدر، لا عن تنظير الفيزيولوجيين، بل عن الحساب البيتاغوري. ان الكرة هي اكثر من مفهوم علمي، انها رمز يحمل معه حلم النفس بالامتلاء المستقل والمنغلق على ذاته في الكمال والكلية.

وفعلاً، استمرت كذلك. ان ريلك Rilke يسمي هذا الامتلاء، في احدى رسائله، «الامتلاء الحقيقي والسليم لكرة الكيان». هكذا تستمر في ثقافتنا ايلياتيةٌ، ضعيفة نسبياً، ولكنها في الغالب تجهل ذاتها قليلاً، او كثيراً او كلياً.

ولا تزال هذه الايلياتية قريبة من بدئها، في الجهاز التمثيلي الكيميائي (الذي يظهر بوضوح ارتباطه مع التعليم السابق لسقراط) حيث «الكرة المدورة المسماة كل الاشياء في كل الاشياء»، مكان وموضوع الامتلاك الحكمي معاً، تعطي شكلاً لعمل الفن، الذي يجعل ان «ما هو فوق يكون تحت وما هو منظور غير منظور، الملموس غير الملموس» تلك عملية يساكن فيها الموت الحياة، والهدم القيامة.

في الطرف الآخر، توجد الآداب، قراءة العادات، وردات فعل نفسنا. ان الترتيبات القديمة المختبرة في الكلمات لا تنحط فيها دائماً وحتماً الى اشكال قول مصطلح عليها وبدون حياة. الا يتراءى لنا الشبح في اللهجة العادية، عندما يكتب شاعر مثل ايف بونفروا Yves Bonnefroy في سياق كلامه عن لا شخصية الفن البيزنطي في كتابه (حلم متمّم في مانتو Un rêve fait a Mantoue) «انه يحلم عنا بان اختلافنا، بدون انكار ذاته، يستطيع ان يكتشف ذاته مساوياً لكرة المطلق بالذات».

الشعراء هم اناس يضعون كلماتهم في افواهنا بدون ان نريد ذلك. ويعرض علينا استذكاراً آخر:

«الظهيرة فوق، الظهيرة بلا حركة،
تفكّر في ذاتها وتوافق ذاتها...
رأس متمم وتاج كامل،
أنا فيك سر التغيير»

تستحوذ الايلياتية، في العداوة لا في الحب، على هذه القصيدة بعنوان «المقبرة البحرية»، كما لو انه كان واجباً على الفكر، في أخذه موقفاً ضد الكينونة بدل أن يأخذ موقفاً مع الكينونة ان يعطيها في سبيل المجابهة شكلها البرمنيدي العريق في القدم.

ولكن فلاسفة المفاهيم يعقدون الحاجبين أمام هذا التاج. الدائرة، فكرياً، ليست الكرة. هذا لأن الرمز يعيش من منطق آخر. ويستطيع نيقولاوس دي كوز أن يساعدنا على استيعاب هذا المنطق: الخط اللامتناهي هو كرة، كما أن المنعطف هو استقامة... ليست الكرة اكبر من الخط اللامتناهي. الله اذن هو

التحديد الوحيد، البسيط بشكل مطلق، للكون باسره. وكما ان الكرة تولد بعد عدد لامتناهٍ من الاشكال الدائرية، هكذا الله، كالكرة اللامتناهية، هو المقياس البسيط تماماً لكل شكل كروي. هكذا ان «الدائرة الاكثر اتساعاً» لريلك يمكن ان تكون ايلياتية. ومرتان هيدغر، في كتابه هولزفيغ Holzwege، يدمجها مع كروية الكيان، ويعود جهراً الى برمنيذس.

«ان الدائرة الاكثر اتساعاً تحيط بكل ما هو كائن. هذه الدائرة تحيط وتجمع كل الكائن، بشكل انه في هذا التوحيد الموحد، تكون كينونة الكائن . . . فنحن لا ننسى انه في الاصل، حضرت كينونة الكائن الى الفكر في افق الدائرة. . . فكائن الكائنات يسمى الواحد الموحد. ولكن ما هو هذا التوحيد الدائري، كسمة اساسية للكينونة، ماذا تعني كينونة؟ فالكائن يعني: حاضر، وحاضر في البرعم. ولكن في الحضرة تلمح برعمة، برعمة تترك للحاضر ان يكون حاضراً كما هو. ولكن الحاضر الحقيقي، هو الحضور وحده بالذات، الذي هو في مكان كالذات في وسطه الخاص، ومن هذا المنظور، هو الكرة. فالكرة لا تقع في دائرية، تحيط فيما بعد، بل في هذا الوسط الذي هو ازالة للحاجز. هذا الوسط الذي، بإنارته، يلجأ اليه الحاضر. ان كروية التوحيد الموحد، وهذا الاخير بالذات، يملكان ميزة ازالة الحاجز المنيرة حيث في داخلها، بعض الحاضر يمكن ان يصير حاضراً. لذلك يسمي برمنيذس (المقطع VIII، ٤٢) الكائن، حضور الحاضر: الكرة المدورة جيداً. هذه الكرة المدورة جيداً يجب تصورها بمثابة كينونة الكائن، بمعنى الوحدة الموحد، لازالة الحاجز المنيرة. هذه الميزة القائمة بالتوحيد من كل صوب تسمح لنا بأن نراها بمثابة الكأس الذي منه تنبعث الانارة، والتي بازالتها للحواجز، لا تضم داخل سياج، بل تحرر، حيث تضيء، في الحضور. ولا يلزمنا أبداً أن نتمثل موضوعياً كرة الكينونة هذه

وكرويتها. كيف اذن؟ لا موضوعياً؟ كلا، فهذا ليس سوى اسلوب كلام غير دقيق» (لماذا الشعراء؟).

لا موضوعياً ولا،لا موضوعياً، لأن الكرة هي صورة.

اذا وصلنا، في تطلع فلسفي جامع، هذه الدائرة الاكثر اتساعاً الى الحد الاقصى، يظهر ان «تفكير كينونة الكائن في افق الدائرة»، هو في النهاية ايلاء صورة الكرة وظيفة جعل اليقين محسوساً للعقل ومعقولاً للعين الداخلي، وهو اليقين بأنه لا يوجد، بنظر الكائن، حقيقة الا بعلاقتها مع كل الكينونة، وهذه العلاقة الكلية تعني، حرفياً، كمالاً. والحال، ان هذا اليقين هو ايضاً، ولو بشكل آخر، في قلب جدلية هيغل، التي ترى «ان الصحيح هو الكل». انها تلجأ ايضاً الى الدائرة، وهذه الدائرة ليست ايليائياً أقل تشابهاً مع الكرة.

ويسهل هنا كثيراً ـ وتبدو الصورة اكثر بعداً عن الرمز واقرب الى التصور ـ شرح لماذا وجب تفضيل اختيار الدائرة على الكرة، مع كونها مشابهة لها رمزياً. لفهم جدلي للواقع لم يعد الوسط المكان المميز حيث يودع مفتاح الاشياء، بل البدء والنهاية. فالدائرة هي الشكل، المغلق على ذاته، حيث تتساوى النهاية والبدء.

وهذا ما يعلمه كتاب «الاستيتيك»، علم الجمال وكتاب «علم المنطق». «ان كل خطوة في التقدم على طريق التحديد، كل خطوة تبعد المضمون عن البدء اللامحدد، تشير في الوقت ذاته الى عودة نحو هذا البدء، بنوع ان ما امكنه الظهور اولاً كشيئين متميزين، أي التبرير ذو المفعول الرجعي للبدء، والتقدم نحو تحديدات جديدة، يعود الى اظهارها واحداً في صميمها» سيان عندي من اين أبدأ، كانت تقول آلهة برمنيذس، لأنني سأعود الى هنالك. ان

منهج المعرفة، الذي يلاصق حديث الكينونة، «يدور هكذا في دائرة»، والمعرفة حسب الحقيقة، أو العلم، «تتقدم كدائرة مغلقة على ذاتها». ويصدق هذا الأمر بشأن كل علم فلسفي بخاصة، يشكل «دائرة عائدة على ذاتها»، «حلقة ضرورية»، ويصدق هذا القول في العلم كنظام، في الفلسفة «كمعرفة للكون ككلية عضوية»، وهي ذاتها «كلية» «لها ابتداؤها في كل مكان» . . . يجب تصور الفلسفة كدائرة عائدة على ذاتها» هكذا تكون دائرة العلم «دائرة الدائرات»: لقد اقتربنا كثيراً من الكرة الايلياتية.

بعد وصولنا الى هذه النقطة، يجب علينا ان نتعدى الصدى - الذي ليس في النهاية سوى ظل صوت - لنقارن فيما بين الاصوات ذاتها، ونرى ان كان هذا الصوت يقول الشيء ذاته أو شيئاً آخر.

يوجد تقريظ لبرمنيذس «الدقيق» في نتاج هيغل - بل التكريم يوجه الى هيرقليطس «العميق». مع ان الدور التاريخي الذي ينسبه الى الايلياتية هو كبير. فبعد اعتاقه التمثيل الفلسفي من مبدأ الفيزيولوجيين «المادي» ومن الاعداد البيتاغورية، ووضع مساواة الكينونة والتفكير، اظهر برمنيذس ان ما يأتي أولاً في ترتيب المعرفة يساوي ما يأتي أولاً في ترتيب الكينونة، وفتح بذلك سبيل العلم، لأن العلم لا يقوم إلا بالشفافية المتبادلة بين الكينونة والمعرفة. ولكن الاهمية الايلياتية تبقى من جانب الشكل، لا من جانب مضمون الفكر. فمن جانب المضمون، ان اختيارها بين الكينونة والعدم يجمدها في «حلولية مجردة» وعقيمة لا تستطيع ان تخرج من اثباتها الرتيب للكيان الواحد. «نظام مساواة»، نظام حجر، نظام موت: فالحياة، اذن العلم ايضاً، يستنكران الاختيار، يريدان ان يعبر كل من العدم والكينونة الى الآخر، يريدان الصيرورة.

ان «قتل الاب» هذا يختلف في شكل جريمته عن «قتل أب» السفسطائي.

لنذهب الى العمق . باسم الصيرورة ترفض الجدلية الهيغلية الاختيار ، أي باسم التطور التاريخي لما تتمثّله الايلياتية لا تاريخياً . وهذا التطور هو واقعي . لا يمكن مسبقاً اعطاء لمحة عن الكل ، لأنه لا يمكن ، ـ لا الفكر ولا الاشياء تستطيع ذلك ، فمغامرتها واحدة وهي ذاتها ـ ان نغض النظر عن «العبور الطويل» . فالنهاية تعود الى البدء ، ولكن هذه العودة بعد قطعها علاقتها مع الحنين الى الرحلات القديمة ، لا تمحو الزمان كحلم ، لأن المسافة لازمة ولا يمكن وضعها بين قوسين . فالوساطة تتصل بالمباشر ، التقدم بالتقهقر ، ولكن البدء المتصل هكذا مع ذاته من جديد هو كذلك بموجب حقيقة تحققت لأنها لم تكن معطاة : اقتضى ان يصير هذا ، مثل السنديانة من البلوطة . لا اتصال تأملي يعفي من هذا العبور الطويل ، تستطيع الآلهة أن تبقى في بيتها ، فالمغامرة تهمّ الآلهة أيضاً ، وإلا ليس الاعتقاد بالآلهة سوى تفاهة مفكرين صالحين .

الضد برمنيذس؟ كلا .

لأننا نعني هنا ايضاً بتفكير كينونة الكائن في افق الدائرة فقط . صحيح ، في المنظور الجدلي ، ان الوجود المشترك للكائنات وللعدم لا يمكن ادراكه كتلازم زمني لا تاريخي . بل يمكن القول بأنه يمكن ادراكه كتلازم تاريخي : «ان لم تكن الوساطة سوى المساواة مع الذات المتحركة» . ان الجدلية الهيغلية تعلن عالياً مثل نشيد برمنيذس معاصرة الواحد والكثرة ، وهكذا ينطفىء السؤال عن المبدأ ، اذ لا يلزمنا ان نبحث «كيف ابتدأ كل شيء» ان كان البدء في كل مكان . وليست الجدلية اقل اقتناعاً (وهذا حدس يمتاز بحكمة لازمنية) من عدم لزوم المنفصل والاختلاف . ولكن بينما الايلياتية تنفي الكينونة عن الفصل ، والقلق ، والحركة مأخوذين في حقيقتهم ، تروح الجدلية تضمهم الى الكينونة : هذا هو معنى تصور هيغل للامحدد . لقد هضمت الكرة التاريخ . ولهذا الواقع ، اعادت الحكمة

الهيغلية الى واحد الجانب المزدوج الذي حافظت عليه الحكمة البرمنيذية في كل الاشياء.

ولكن الايلياتية والهيغلية بعد أن قويتا على النحو ذاته وقوتا بالمقابل هذا النحو من قناعتهما الحميمة التي لا تمس، تريان على الشكل ذاته علاقة الظواهر بالكائن. فليست «الظواهر» مظهراً تتخلى عنه معرفة الكينونة القديمة، بل ظهور الكينونة، تبدّيها، أو، بالفاظ هيغلية، ظاهرة الجوهر. لنقل احسن: ان كان التلازم الامني يعتق من الظاهرة معرفة الكينونة ويجعلها مستقيمة، فما ذلك إلا لإعادة الظاهرة الى الدلالة الخاصة بكل منهما. فذاك، ينتظره الشاعر من التعليم الالهي، والجدلي من القدوم الفعال (وغير المكتمل دائماً) للمعرفة المطلقة.

«باندفاعه نحو الوجود الصادق، يصل الوعي الى نقطة يتحرر فيها من الظاهرة، ظاهرة الكينونة الملطخة بشيء غريب هو بالنسبة اليها فقط وبمثابة آخر. يبلغ هكذا الوعي النقطة حيث الظاهرة تصير مساوية للجوهر، وحيث بالتالي، يتوافق تقديم الاختبار مع علم الذهن الصحيح. اخيراً عندما يدرك الوعي هذا الجوهر، الخاص به، يعيّن طبيعة المعرفة المطلقة ذاتها».

«قول وتفكير كينونة الكائن» : ان فلسفة هيغل لا تقترح في نهاية المطاف شيئاً آخر. «التفكير والكينونة مذاوتان»: كما في النشيد، كذلك في ملحمة الحقيقة التي هي فينومينولوجيا الروح، «الجوهر و«الذات» مذاوتان: ابعد من الصدى هنا يسمع صوت الأيلياتي نفسه.

لا يدفع قول وتفكير كينونة الكائن المفكر في كل العصور الى المعركة ذاتها. فعصر هيغل كان بحاجة الى تعلم التفكير في افق الدائرة تاريخياً. ولكن نسيان الكينونة (كما يقول هيدغر) لا يتملقه بعد بالحاح. وهذا لا يعني ان النسيان لم

يحصل بعد، فهو قديم جداً، ولكنه يبقى محجوباً عن ذاته لأنه لم يكتس في رموزه الشكل المهدد بقوة الذي يعرفه عصرنا. إن قدوم هذه الرموز يعطينا شكلاً آخر للصراع. أما وعظ برمنيذس فيتخذ طابعاً حالياً لا يضاهى.

انه لواقع، اصبح اكثر وضوحاً بعودة الاستشهادات والالحاح في التفسير، كون قول وتفكير كينونة الكائن في صميم تفكير مرتان هيدغر، بمثابة نواة ينمو انطلاقاً منها حديث تفسيري، واكثر من ذلك بمثابة تساؤل حي ومطلب. ان حالية برمنيذس بالنسبة الى هذا التفكير، تعود الى النشيد الذي يتقدم كمطالبة باسم الكينونة، والتفكير والكلام. والحال، بنينا لانفسنا عالماً اقصينا عنه الكينونة، والتفكير والكلام. الكينونة، لأن مسألة الكينونة بالذات لا تعني لنا شيئاً. التفكير، لأن ما نسميه هكذا نمارسه بوفرة وببراعة من لا يفكر. الكلام، لأنه يهدم ذاته ككلام.

ان الاستطراد في هذه المواضيع يكون خارج موضوع البحث هنا. نكتفي باستشهاد سريع، وحسب مقتضى الحال، نعتمد فيه الحرية بشأن المفردات الهيدغيرية، لنظهر ما يمكن أن نسميه تأمل مرتان هيدغر البرمنيذي.

ان الفكر منذ يخلُّ بوظيفته لا يفكر، وان لم يكن سوى هذه الوظيفة بالذات. هذه الوظيفة هي حراسة الكيان، حيث ان الانسان، «الكائن المفكر» هو راعيه. ان التفكير، أي تعهد الكينونة، يجعل الكائن ينكشف ـ هذا الانكشاف هو الحقيقة ـ كما هو كائن، أي في كينونته. ان التفكير يمسك بالكائن في نور الكينونة: هكذا يحصل «ايضاح الكينونة». ان تفكيراً كهذا يضاهي تفكير برمنيذس، هذا التفكير الذي يمسك بالكائن على علو emmenai، الكائن على علو الكينونة وبالمقابل الكينونة في الحضور الايضاحي للظهور، بفضل الكائن حيث يظهر، حسب المعاصرة التي رأيناها. ليس هذا التفكير نشاط هذا اوذاك

من الرؤوس المفردة، وظيفة بين وظائف أخرى، بل التفكير الشامل، الذي يصدر من حشاه كل نشاط خاص «للفكر»، سواء كان«فلسفياً» أوحتى«عقلياً»، أو حتى «ذهنياً» أوحتى «نفسياً» بمعنانا. مع ذلك، ان لزوم حدوث مثل هذه النشاطات لا يدل على ان ممارستها تتم التفكير بالفعل ذاته وبحق تام. ولأن علومنا وفلسفتنا تقف بالعكس خارج التفكير، فهي لا تفكر. ان الكينونة تستدعينا للتفكير، ولكن يصدق أن نكون غير أمناء للمهمة حتى في أسمى افكارنا: «ان ما يدعو بالاكثر الى التفكير في زماننا المثير للتفكير هو اننا لا نفكر بعد». ان كائن الكينونة الذي يتكلم عنه برمنيذس ليس مفكراً فيه بعد اليوم.

ويضع برمنيذس الكلام بمساواة التفكير، والقول بمثابة مساوٍ للتفكير، لأن القول هو مكان الظهور الموضح. ويكتب مرتان هيدغر: «ان هذه التقدمة (من الفكر الى الكينونة) تقوم في انه في الفكر تأتي الكينونة الى الكلام. الكلام هو بيت الكينونة. . . لذلك ينبغي تفكير جوهر الكلام في مطابقة مع الكينونة، وهذه المطابقة كملجأ لجوهر الانسان. ولكن الانسان ليس حياً فحسب، يملك الكلام الى جانب قدرات اخرى. ان الكلام هو بالأحرى بيت الكينونة الذي فيه يسكن الانسان. وهكذا يوجد، بانتمائه الى حقيقة الكينونة التي يحرسها». يكون الكلام اميناً لجوهره في القصيدة (الصحيحة) وفي كلمة المفكرين (هذه اللفظة ليست مرادفة «لفلاسفة»). ان «اجتياح الكلام» هو انه يمنع عنا بعد جوهره، أي كونه بيت الكينونة. ان الكلام يستسلم بالاحرى لارادتنا الصرف ولنشاطنا كوسيلة سيادة على الكائن فهذا النقص أو ذاك الثرثرة، الدعاية الذي ينفي الكلام والكينونة عن بعضهما، ينتج داخل ضياع أقدم يأتي من أبعد.

مثل نسيان الكينونة ذاتها، الوارد ذكر أسبابه في بدء «الكينونة والزمان»، وهي اسباب يمكن تلخيصها هكذا: الكينونة لا تكون بالنسبة الينا سوى الاكثر

شمولاً بين التصورات، والمفترضة منها كلها، فلا يلزم اذن ان نسأل عنها بل انطلاقاً منها ، نسلّم ضمنياً بأن كل سؤ ال حقيقي وجديّ يذهب من الكائن الى الكائن بدون التوقف عند اسم الفاعل الى درجة ان «السؤ ال عن الكينونة لفّه النسيان في أيامنا». ولا يشذ عن هذا النسيان حتى الميتفيزيق والانتولوجيا. ان تقليد الميتفيزيق الطويل والعريق ينبسط في هذا «النسيان لحقيقة الكينونة لصالح اجتياح الكائن اللامفكر في جوهره» الذي يسميه «الكينونة والزمان» انحداراً.

مثل هذه الاقوال بسيطة (الراعي، الحراسة، البيت كلها صور تدفع الى المقارنة مع الامثال الانجيلية) ومضللة معاً، ويعود التضليل الى بساطتها بالذات. هذا التضليل يقع حيث يضعنا نشيد برمنيذس، وهو رمز لنسيان الكينونة. انه لاختبار تافه كيف اننا بتلفظنا «الكائنات» و«الكيانات» لا نعني الكينونة قط، حتى في النقاش مع جمهور تلامذة في الفلسفة ان السؤ ال عن كينونة الكائن يفشل أو يزعج.

هل التأمل البرمنيذي عند هيدغر يعنينا خارج الاهتمام الخاص بهذا الفيلسوف؟ يعود القرار الى القارىء، لا الى مؤ لف كتاب عن برمنيذس. يعود الى المؤ لف فقط همّ اظهار ان هذه العودة الى برمنيذس من قبل فيلسوف من زماننا تأخذ معناها في ظرف هو ظرفنا، لا يمكن فهمه إلا مروراً بفهم هذه العودة: وبالتالي العناية بحالية الايلياتي.

بعد قرون من الاهمال المثير لاندهاشنا ولا شك لو لم نكن نعرف ان السمك لا يرى الماء حيث يسبح، انصرف زماننا الى التفكير بالكلام، حتى الهوس. وواضح ان هذا التفكير ينقّب عن علمه في عكس الليغين النطق، ان دل الليغين على قول يشترك اشتقاقاً مع الوضع، وقد شرح هيدغر هذا الاشتراك بلجاجة معادة على طريقته المميزة بالوعظ. أي طالب فلسفة يعرف اليوم ويعلن

باطمئنان ان وظيفة الاتصال في الكلام تقوى على وظيفة الارجاع: الجوهري هو «الارسال» ومن الارسال الى بث الاعلام الارتباط منطقي، وهو يعيد الارسال من جهة في نظام الاشارات، ومن اخرى في «التدليك» كما يقول ماك لوهان بوقاحة. لغة بدون كلمة، ان كانت الكلمة تصدر عن القول. ان الارسال الوراثي «الذي تنقله النطفة. لأن في نواة الخلية الحية لا «يقول» شيئاً، ولكن «يعلم»، حسب نظام اشارات نتلقن فك رموزه لنفهم، ونبدل ان اقتضى الامر، الارسال. الارسال الوراثي يقدم نموذجاً نفكّر على نسقه الواقع الالسني، لأنّ هذا النموذج هو ما يحتاج اليه علمنا. يكتفي بعدد محدود من الالفاظ، كثير منها هو متساوٍ في القيمة. قال يوما جان بولهان: «كل الكلمات مهددة بخطر ان تصير مترادفة».

وهذا يظهر بكفاية ان نسيان الكينونة لا يعود الى اهمال عرضي ينسب الى «المعرفة العادية» (كما كانت تقول الكتب المدرسية في النصف الاول من هذا القرن) المنسوبة الى انسان مشتت باللهو والمنفعة. واضح ان اللهو والمنفعة يحركان في هذا النسيان، ذلك لأنهما يأتيان من أبعد، مع التسلية ذاتها. تكون التسلية قد أتت عندما يخلي علم الاشياء المكان للفضولية التي يفضحها برمنيذس، ويرضى، بالرغم من قصده الاصلي ومهما حدث، ان تفهم ذاتها (وهل كان بإمكانها أن تفهم ذاتها بشكل آخر؟) كعلم غزير ولا ينتهي للكائنات، هذا العلم الذي سماه حكماء الاغريق العلم المتعدد سعياً الى ابعاده عن الحكمة، ولكن باطلاً. ان هذا الاختيار، بدون عمر ولا تاريخ، الذي يستند اليه الانسان «ليكتفي دائماً، واولاً، وفقط بالكائن» ليس اختيار نسيان الكينونة فقط في سبيل علم الاشياء. لأن علم الاشياء يبت في كل الامور، في اللهو والمنفعة، وفي الحنين الى الجوهري ايضاً. بدون علم الاشياء الدنيا، لا وجود

لعلم الامور السامية. ان كوزمولوجيا الانسان الذي يتوقف عند الكائن بتّ مسبقاً في امر ميتفيزيقه.

ان الميتفيزيق هي هذا القسم من الفلسفة الذي يعنى تقليدياً بسؤال أرسطو الشهير ti to on: ما هو الكائن؟ ان الميتفيزيق هي هذا القسم من الفلسفة الذي يفصّلها الى اقسام. فللفلسفة اقسام منذ ما تنحرف عن تنبيه برمنيذس. من هذا الواقع، تميل بكل شيء، حتى بالفلسفة الاولى، الى ناحية العلم المتعدد. حتى الانتولوجيا، على الرغم من هذا الاسم الكبير الوهمي (الذي له من العمر ثلاثة قرون)، لأن هذه الانتولوجيا ذاتها هي قسم من الميتفيزيق، الى جانب اللاهوت، والكوزمولوجيا، وعلم النفس العقلي، حسب تقسيم فولف الكلاسيكي وقد قدمت للنقد الكانطي خطاطة التحليل. هذه العلوم الاربعة تغطي حقل «الكيانات» المعروفة بالعقل الصرف ضد الاختبار الحسي. لقد عانت الانتولوجيا ايضاً اكثر من رفيقاتها من الاهمال الذي وقعت فيه الميتفيزيق انطلاقاً من كانط، بسبب عودة صحيحة لعلم الاشياء، الذي كانت حدّدت منذ البدء موقفها بالنسبة اليه.

بهذه العودة الصحيحة ذاتها، أضاعت الفلسفة نفسها الى درجة جهلها لما هي. لأنها كانت دائماً، حسب التقليد، العلم، علم الاشياء السماوية وعلم الاشياء الدنيا، بنوع ان دمار الأول، وقدوم الثاني الى الوعي الحديث، يتركان الفلسفة خارج ذاتها. فلم يعد لها من وجود سوى كتفكير منوّع مهووس بنموذج العلم الوضعيّ وسعادته. ومع ذلك، مع هيغل تذكّرت الفلسفة، للحظة، ان جوهر الفكر هو حراسة الكينونة، وتصوّرت مشروع استرداد كل العلوم المتعدّدة، بدل ان تركع أمامها أو أن تذوب فيها. هذا المشروع كما رأينا، كان من الهام ايلياتي، وكان يقترح عودة بدون رجعة الى ارض برمنيذس الروحية. ولكنه

بقي في حالة مشروع، بمعنى انه بعد قرن ونصف نجد الفلسفة، ونعني بذلك مجموعة الاعمال المتنوعة التي تدّعي بهذا اللقب، ليست اقرب الى الوعي الهيغيلي لذاتها. فهي تبقى في حالة تفكير متقطع وقلق، مغذية احتقار البعض، وتحاليل الآخرين حول «أزمة الفلسفة»، لأنها لا تعرف هي ذاتها بعد ما هي، ولا تخفي ذلك، مع بعض الغنج. وهذا الغنج هو مع ذلك لهو.

لذلك ان ما يبقى في الساعة الحاضرة من فلسفي رصين ينقاد عمداً الى اغراء «ما بعد» أو «ما هو خارج» الفلسفة. فالماركسية، والابستيمولوجيا، واللوجستيك، والعلوم الانسانية، وعلم التحليل النفسي تقترح على الفكر اماكن مختلفة يستطيع ان يقف فيها ليحقق الفلسفة بازالتها (هذا ما يسمونه الموت الفلسفي للفلسفة)، مبرهناً انها لا تستطيع ان تنوجد خارج هذه الاماكن.

ومرة بعد، على القارىء أن يبتّ ان كان ما يحصل جيداً أم لا، ان كان ينبغي أم لا أن يعتقنا علم الاشياء من برمنيذس، ان كان يجب على الانسان ان يتوقف عند الكائن بموجب لزوم لا يترك شيئاً خارجاً عنه، وليس الحنين الى الكينونة، والحالة هذه، في احسن الاحوال، سوى صنو للوهم الدائم بخصوص ما وراء العوالم.

ولكن ما يجب أن نعتبره خطأ، هو الاشهار بأن مسألة كينونة الكائن هي مشكلة تطرحها اللغة وحدها وتزيلها الالسنية.

منذ فترة تنبّه الناس، كما يقول جان فال، الى ان فعل الكينونة «أتلف قسماً كبيراً من الفلسفة الغربية بكليته. مثلاً: هذه الطاولة تكون خضراء، الله يكون، في الحالتين نلاحظ معنيين مختلفين لفعل الكينونة». فالالسني يشرح قائلاً أن

الفعل اليوناني einai «كينونة» لا يسمح بأن نميّز الوظيفة الجامعة من الوظيفة الوجودية «للكينونة»، بينما لغات اخرى بالعكس تميّز بشدة فيما بينهما، وهي لا تملك لفظة واحدة تجمع بينهما، ان ملاحظة اللغات كانت قد علّمتنا ذلك. ولم ينتظر كانط قدوم الالسنية الحديثة ليفضح التباس فعل الكينونة، في صفحة شهيرة ضد «البرهان الانتولوجي» الشهير. والمنطق الرمزي يسمح لنا حالياً بأن نقسم كينونة فعل الكينونة الى اربع وظائف متميّزة: «الوجود» (∃) من ناحية، ومن ناحية اخرى ثلاثة روابط متباينة، رابطة الانتماء (E) والتضمن (C) والمساواة (=) ماذا يبقى من «قول وتفكير كينونة الكائن» في هذه الظروف؟.

يبقى التنبيه البرمنيذي، اكثر نقاوة، واكثر الحاحاً مما كان عليه في أي يوم مضى.

المفكرون لا يقولون إلا ما تجعلهم لغتهم يقولونه وكما تسمح لهم بذلك، هذا صحيح، ومن المهم ان نعي المشاكل والحدود الناجمة عن هذا الواقع، والمفروضة على كل ترجمة. ولكن اللغة، هي، تقول ما تريد قوله، بدون ان تخضع في ذلك لضرورة غير ذاتها، وإلاّ ما تراها تكون؟ ان لا يميز اليوناني بين وظيفة الترابط ووظيفة الوجود، ففي ذلك لا نقص بل رمز يجب أن نطرح بصدده السؤال: «الوجود»، المساواة، التضمن، الانتماء، اليوناني لا يحلّل. اتراه لا يستطيع ذلك: أم لأنه لا يريد ذلك، لرؤيته بأن أشكال وظيفة الترابط ينتزعها ضمناً من عمق «وجود»، كينونة؟ وبرمنيذس من جهة اخرى، في قوله المأثور: «قول وتفكير كينونة الكائن» لا يستخدم لفظة einai بل بديلها emmenai، التي لا يمكن ان تستخدم بمثابة رابطة، ان لم نكن مخطئين.

ان اسبقية الوظيفة الوجودية هنا على الاخرى ليست موضوع شك. هي التي تنظّم الاختيار بين الكينونة والعدم. وباسكال، الذي لا يستطيع بعد ان

يجهل التباين بينهما، يخلطهما بعد، ملاحظاً أننا لا نستطيع أن نباشر بتحديد الكينونة دون الوقوع في العبث القائم، في قولنا «هذا يكون»، بأن نستخدم اللفظة المحددة في تحديدها. فالالفاظ الاولى هي غير قابلة للتحديد، ولكن هذا لا يعني انها لا تجيب عن أي واقع. بل العكس تماماً. فالكينونة تقع ابعد من الالفاظ، لأن اللغة تصدر عنها. ان نقد كانط للبرهان الانتولوجي لا يردّ، كما انه لا يستغنى عن التحليل المنطقي لكينونة فعل الكينونة، ولكن هذه الاقوال كلها لا تنزع اية قوة عن احاديث هيدغر في الشجرة الموجودة. لأنه، لكونها لا تعنى بصدق الا بكينونة فعل الكينونة، فهي تنبسط في حقل الكائن وتطفر من «يوجد» يمكن ان ينساه الفكر ولكنه لا يستطيع مناقضته.

ان التضاد بين اسم الفاعل والمصدر يحافظ على معناه. بدون شك، عندما، برمنيذس، وافلاطون، وارسطو، واتباعهم يتكلمون عن «الكائن» وعن «الكائنات»، ينبغي ان لا ننسى بأن اليوناني يستخدم اسم الفاعل، المُعرَّب، ليُعرِّب، المصدر الذي لا يُعرَّب. ولكن اسم الفاعل هو الصيغة التي فيها الكينونة المصدر تتحول الى اسم، تكثر، وتعرب. بالفعل ذاته، ان ابدال المترجم الفرنسي بلفظة «كينونة» ليونانية «كائن» لا تكون بريئة. ان اسم الفاعل المحوّل الى اسم ليس صيغة هيدغرية في الفلسفة، بل انه لا غنى عنه حتى في جمعه البربري. بدونه ان «قول وتفكير كينونة الكائن» لا يترجم. بدونه، ان التعريف الذي يعطيه ارسطو عن الفلسفة الاولى «علم الكائن ككائن» episteme tou antos è ontos يصير «علم الكينونة ككينونة»، ويفقد هكذا مع فقهه ما كان تبقى فيه من نكهة برمنيذية.

ولكن ان كان تنبيه النشيد هو دائم الحالية، وجب ان يستطيع اظهار فعاليته في مكان ما من فلسفة زماننا. لا في حديث بشأنها، كما هو الحال بخصوص

«التأمل البرمنيذي» لمارتان هيدغر، بل في حديث حرّ يغذي التنبيه مشروعه فقط.

ان بياناً من هذا المنظور عن الانتولوجيا المعاصرة يبدو بلا شك قليل المحصول لكثيرين.

كان للانتولوجيا الكلاسيكية شيء كثير تقوله، في اهتمامها بالجوهر، والعرض، والسبب الخ، وبذلك استحقت اقله اسمها كحديث عن الكينونة. ولكن الميتفيزيق المنبعثة من الرماد الذي حولها اليه نقد كانط حافظت، بعد تلك المحنة، على حياء ظاهر تجاه قول العقل. تبدو في ايامنا امام احد امرين: اما تخليص الحديث وفقدان الكينونة، واما تخليص الكينونة وفقدان الحديث.

هكذا يستطيع غبريل مارسيل ان يتكلم عن «السر الانتولوجي» واضعاً السري ضد الاشكالي. عن الكينونة «لا توجد مشكلة ولا إشكال». والحال، ان قطاع الإشكال هو حيث يشعر الحديث انه في بيته. هنا تنزلق الانتولوجيا نحو ايحاء بغير الموصوف، وتفهمنا بأن حديثها، ما أن يبدأ، يفضي الى صمت: نعرف مسبقاً هذه الطريق، حيث يضيع صوت برمنيذس. أو، كما هي الحال عند لويس لافيل، حيث لا تشاء الانتولوجيا، سوى أن تغدق على الاختبار اليومي مدى، ونوراً، ومعنى لم يكن له آنفاً، فتنزلق نحو طريقة حياة صرف، ومن ثم تفقد حديث العقل.

هل حديث مرتان هيدغر اكثر غزارة: «انما الكينونة- ما هي الكينونة؟ الكينونة هي ما يوجد. هوذا ما يجب ان يتعلمه فكر مقبل وان يعبّر عنه ويقوله. «الكينونة»- ليست الله، ولا أساس العالم. الكينونة هي أبعد من كل كائن ومع ذلك اقرب الى الانسان من كل كائن، سواء كان صخرة، حيواناً، نتاج فن،

آلة، سواء كان ملاكاً أو إلهاً. الكينونة هي الاكثر قرباً. وهذا القرب يبقى مع ذلك بالنسبة الى الانسان ما هو الاكثر تباعداً». تبلغ الينا احاديث كهذه، ولكنها تستطيع بصعوبة أن تضاهي الانتولوجيا. وهذه، اذا ما اعيدت الى المطلب البرمنيذي، مهددة بأن تتقلص، كحديث، الى النزر القليل.

صحيح ان الحديث يستعيد حقوقه في التحليل الوجودي الذي يقدم عنه كتاب «الكينونة والزمان» نموذجاً وتحقيقاً جزئياً. هذا التحليل هو النقد (بالمعنى الكانطي) الذي يكشف، يحصي ويصف البنيات، الأونتية والأونتولوجية معاً، التي تجعل الكينونة الظاهرة ممكنة. ولكن الانتولوجيا هنا، كحديث، تندمج صراحة بمشروع الفينومينولوجيا.

يوجد هنا دلالة. لربما يكون من الخطأ ان نبحث اليوم عن حالية برمنيذس، أي عن المطلب الايلياتي، في انتولوجيا مطابقة لتصورها المتوارث. ان مشروع هيغل الفلسفي بدا لنا آنفاً متسماً بهذا المطلب. يمكن ان نقول الشيء ذاته، بدون سعي الى ارضاء الخواطر، عن المحاولات المعاصرة في الفلسفة للوصول الى حقيقتها الخاصة ابعد من الفلسفة. ان ما تتضمنه من رصانة- الماركسية قبل أية محاولة اخرى- هو ان المطلب البرمنيذي يسكنها. فانها تسعى الى جعل الفكر اخيراً مساوياً للكينونة وقادراً على الكل، بدل ان تثيره وتجمده، في مهارات ومكاسب جزئية ومحلية، حيث يخون الفكر مسؤوليته الخاصة. يقول النشيد ان الكينونة والتفكير سيان، ولكن «المساواة» لا تدل الى وحدة واقعية، بل الى مساواة نصنعها بايدينا. «فالنظرية» بالمعنى الماركسي تدل باسلوبها، على هذا الامتلاك الكامل بالفكر لكل الواقع بما فيه الفكر ذاته، في المعرفة العلمية للاشياء ولعلاقة الفكر مع الاشياء. فمنذ ما تصوّر الانسان التأمل Theorein لم يرفع قط الى مستوى اعلى.

ان يكتب لهذه المحاولات الحياة أم لا ، ان تكون منسجمة أم لا ، فذلك شأن آخر. فالمعنى هنا ليس الضم بين اليدين، بل التفهم.

خارجاً عنها، ان حالية برمنيذس تتعلق كلها في هذا التذكير بالكينونة الذي تسمعه «الانتولوجيا» بطريقة اخرى في زماننا لأذهان يتركها اجتياح الكائن اللامفكّر في جوهره منفية في بلدها الثقافي الخاص.

وهل هذا قليل؟ ان النشيد ذاته لا يقترح انتولوجيا منظّمة ، ولا يتضمّن هو بدوره إلا القليل من الحديث عن الكينونة. انه ينتمي الى الوعظ : مطلوب قول وتفكير كينونة الكائن ، تجاه وضد كل التمرينات التي تجعل الانسان يتوقف دائماً عند الكائن. ويضم الى هذا الوعظ المتشدّد ، كدعم وحيد للحديث ، تطوّر صورة تعطي الكينونة للرؤية في امتلائها. من ناحية الدعوة، ومن اخرى التأمل. بين الاثنين لا مكان للعلم ، أقله للعلم بالمعنى الذي نقصده، والذي كان يقصده أرسطو آنفاً : ذاك الذي حديثه بدون نهاية يحكم على نفسه بأن يتزوج حديثاً بلا نهاية للاشياء الموجودة.

مـــراجع

تاريخ الأحداث

٦١٢ سقوط نينوى واندثار الحكم الاشوري. قدوم الحكم الكلداني، والليدي، والمادي والفارسي.

٦١١ـ ولادة اناكسيماندر في ميلي

٦١٠ (أو٥٨٥) كسوف تام للشمس تنبأ عنه طاليس، يوقف المعركة بين الليديين والماديين التابعين سياكساريس، على نهر هاليس. نقطة انطلاق تاريخ احداث المفكرين السابقين لسقراط بالنسبة الى المؤرخين القدماء.

٥٩٠ـ ٥٢٨؟ أناكسيمان في ميلي

٥٨٥ـ طاليس

٥٧٠ـ ٤٧٨ (؟) كسينوفان في كولوفون

٥٦٢ـ ٤٨٢ (؟) بيثاغوراس في صاموس

٥٥٣/٢ نهاية الحكم المادي، وبدء الامبراطورية الأشمنيدية والسيطرة الفارسية: انكسار استياجس المادي امام قورش الذي يستولي على اكباتان.

وفاة طاليس

٥٤٧/٦ احتلال سارد: قورش يسحق الليدي كريزوس

غزو يونان آسيا .

٥٤٥ـ احتلال فوسي.

٥٤٠/٣٠ بيثاغوراس يغادر صاموس، في حكم الطاغية بوليكرت، الى كروتون.

٥٤٠ـ الفوسيون يتركون الآليا: تأسيس ايلي.

٥٢٩- احتلال بابل واندثار كلدية.

وفاة قورش وقدوم ابنه قمبيز.

٥٢٩- ٢١ سقوط مصر.

٥٢١- وفاة قمبيز وقدوم داريوس I

نهاية طغيان بوليكرت في صاموس

٥٠٤- هيراقليطس في افسس

٥٠٢- هيكاتي في ميلي

٥٠٠- ولادة اناكساغوراس

٥٠١- (أو ٤٧٤) برمنيذس

بين ٥٠٠ و ٤٨٠ ولادة امبدوكليس في اغريجنت

٤٩٩- بدء ثورة ايونيا.

٤٩٤- معركة لودي، سحق الايونيين.

وسقوط ميلي.

٤٩٢- بدء الحرب المادية الاولى

٤٩٠- ماراثون.

٤٩٠- ٤٨٠ النزاع بين اليونان الكبرى وقرطاجة، ينتهي بانكسار القرطاجيين.

٥ / ٤٨٦ - وفاة داريوس I وقدوم كسيرسيس.

٤٨٦- ٤١٦ (؟) بروتاغوراس في ابدير

٤٨٥- ٢٤/ ٤٣٠ هيرودوت في هليكارناس

٠ / ٤٨١ - بدء الحرب المادية الثانية.

٤٨٠ سقوط اثينا بيد الفرس. سالامين.

٤٧٩- بلاتيس. هجوم الهلّلينيين وبدء هيمنة اثينا.

ميكال.

٤٧٦ـ بدء اتحاد دول دلوس.

٤٧٦ (أو ؟ ٤٤٩) زينون في ايلي

٦٩/ ٤٧٠ ولادة سقراط

٤٦٨ـ اثينا تسحق اسطول فارس عند مصب الاوريميدون

٤٦٢ـ ٥٤ انتشار الامبراطورية الاثينية

٤٦٠ـ ولادة ديمقرطس في ابدر

٤٥٤ـ ٤٤٦ حرب البلوبونيز الاولى

٥/ ٤٤٦ هيرودوت يصل الى افريقيا.

٤٤٤ـ مليسوس

٤٤٢ـ ١ نزاع بين اثينا وصاموس الثائرة ضد سيطرتها.

٤٤٠ـ غورجياس

٤٣٩ـ استسلام صاموس.

٤٢٧ـ سفارة غورجياس في اثينا.

فهرست

	صفحة
تقديم للقـارىء	٥
القسم الأول: الاطار	٢١
١ـ طرق الحكمة الثلاثة	٢١
٢ـ ايلي.	٢٧
٣ـ مواضيع ومشاكل	٣٥
القسم الثاني: النص	٥٣
١ـ النشيد	٥٣
٢ـ تعليقات.	٦٢
٣ـ اضافات دوكسوغرافية ونقدية	٩٩
القسم الثالث: الكلمة	١١١
١ـ مدرسة ايلي والايلياتية.	١١١
٢ـ ظل برمنيذس.	١٢٥
٣ـ صدى وصوت.	١٣٧
مراجع	
تاريخ الاحداث.	١٦١